سلسلة أبحاث جامعية يشرف على إصدارها الدكتور حامد طاهر

دراسات عربية وإسلامية

٢

المراســلات
د٠ حامــد طاهــر
كلية دار العلوم ـــ جامعة القاهرة
ج٠م٠ع

الناشر : مكتبة الزهراء ـــ ٨ ش عبد العزيز ـــ عابدين ـــ القاهرة ت ٩٢١٣٦٨

تقـــديم الجزء الثانى

فاق استقبال القراء للجزء الأول من سلسلة «دراسات عربية واسلامية» كل توقع • وهـذا ما أكـد لدينا العزم على مواصلة الجهد بنفس الحماسة والاخلاص مع الصـبر على تحمل الصعاب التى تعترضنا •

فنحن حريصون على أن نقـدم ، فى كل مرة ، نخبة مختارة بعناية من أهم البحوث الجامعية ، على أن تصدر فى اطار جيد ، وبأقل سعر ممكن •• ومن المعروف جيدا أن الجمع بين هذه المتطلبات كلها — فى الوقت الحاضر — أمر بالغ الصـعوبة •

لكن مكتبة الزهراء ، التى تحمست معنا لهـذا العمل الثقافى منـذ البداية — قبلت مرة أخرى أن تصحبنا فى تلك الرحلة الشاقة بكرم وكفاءة • فلها منا أصـدق الشـكر •

كذلك فاننا نتوجه بالشـكر العميق الى أسـاتذة الجامعات المصرية والعربية الذين سارعوا بارسال بحوثهم للمشاركة فى السلسلة ، ونعدهم أننا سوف نوالى نشرها تبعا لتصنيفها المناسب فى الأجزاء القادمة •

لقـد ثبت لدينا الآن أن الباحثين فى العالم العربى قادرون على أن يتعاونوا لاخراج عمل جماعى مشرف فى مجال الثقافة والبحث العلمى ، وهم بذلك لا يقلون فى شىء عن زملائهم فى العالم الغربى •

بقى أن نؤكد من جـديد أن هذا العمل انما يتوجه أساسا الى خدمة اللغـة العربية والثقافة الاسلامية •• ونحن نصـدر فى ذلك عن أكبر قدر ممكن من الجـدية ، والموضوعية ، والايمان بمسـتقبل الفـكر العربى والاسـلامى •

ندعو الله أن يوفقنا لأداء هـذه المهمة •

جمادى الأولى ١٤٠٤ هـ

فبـراير ١٩٨٤ م

حامد طاهر

خطـــة السلسلة

تهـدف الخطة الموضوعة لسلسلة « دراسات عربية واسلامية » الى نشر مائة بحث جامعى ، تتناول اللغة العربية وآدابها ، والثقافة الاسلاميه وفروعها • وسوف تصــدر ، باذن الله ، فى أجزاء متتابعة ، يشتمل كل جزء منها على مجموعة أبحاث متنوعة ، يعتبر كل بحث فيها قائما بذاته ، ولكنه يضيف الى المجموعة فى اطار النظرة المتكاملة عنصرا ضروريا •

أما دوافع اصــدار السلسلة ، فيمكن تحديدها فيما يلى :

أولا : توسيع دائرة البحث العلمى فى اللغة العربية والثقافة الاسلامية بحيث تتجاوز حــدود الجامعة ، وذلك للمشاركة فى اثراء الحياة الثقافية المعاصرة ، بارساء قواعد المنهج الحــديث ، والالتزام بالروح العلمية •

ثانيا : كسر الحواجز المصطنعة بين دراسات اللغة العربية والدراسات الاسلامية ، بقصد تجاوز النظرة الضيقة التى فتتت عناصر هذه الدراسات ، فى سبيل الوصـــول الى النظرة التركيبية الشاملة ، التى كانت سمة الثقافة الاسلامية منذ نشأتها ، وطوال فترات ازدهارها •

ثالثــا : سد الفراغ المتمثل فى عــدم وجــود « الكتاب الجماعى » الذى تسهم فيه مجموعة من الدارسين ، يعملون فى مجال واحد ، وتشغلهم هموم ثقافية وعلمية واحــدة ، والعمل من وراء ذلك على اتاحة الفرصـــة أمــام الباحثين فى الجامعات المصرية ، والعربية ، والأجنبيـــة للالتقاء فى مكان واحــد ، يعرضـــون فيه خلاصـــة جهودهم العلمية ، وآرائهم التى يتحملون وحــدهم مسئولية الدفاع عنها •

رابعــا : الاسهام الحقيقى فى حركة احياء التراث العربى الاسلامى ، بالقاء مزيد من الضـــوء على كنوزه المخطوطة والمطبوعة على الســـواء ، وتقديم نماذجه الجيــدة ، وتحليل عناصر القوة فيه •

خامســا : اثراء حركة الترجمة ، التى تعثرت فى الآونة الأخيرة ، عن طريق نشر الدراسات الأجنبية المترجمة ، التى تتناول جوانب مهمة من ثقافتنا العربية والاســلامية ، مع تقــديمها للقارىء بتعريف كاف ، والتعليق عليها اذا لزم الأمر .

وأمــا المجالات العلمية التى تتناولها السلسلة فهى :

اللغــة العربية وآدابها :

* النحو العربى القــديم ومشكلاته .
* علم اللغة الحــديث وتطبيقاته .
* تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها .
* علوم البلاغة العربية .
* النقد الأدبى فى القديم والحديث .
* تاريخ الأدب .
* الأدب المقــارن .

الثقافة الاسلامية وفروعها

* علوم القرآن الكريم .
* العقيدة وعــلم الكلام .
* الفقه الاسلامى ، وأصوله .
* الفكر الأخلاقى ونماذجه .
* التاريخ الاسلامى والحضارة .
* الفن الاســلامى .

وسوف تخضع الأبحاث المنشورة بالسلسلة الى عملية تحكيم علمى يقوم بهـا نخبة من كبار أساتذة الجامعات المصرية والعربية فى المجالات المذكـورة .

وبهـذه الصـورة ، تطمح السلسلة الى أن تكون دائرة معـارف انتقائية ، تدرس مسائل مختارة من الثقافة العربية الاسلامية ، وتقـدم المقارىء — فى كل جزء منها — مجموعة منتقاه بعناية من أهم الدراسات الجامعة . كما أننا نأمل فى أن ينتظم موعد صـدورها فى أقرب وقت ممكن .. ولكن الأهـم هو ، أن السلسلة ترحب بكل الأبحاث الجـادة فى المجالات السابقة ، وترجو من جميع الدارسين فى الجامعات المصرية والعربية أن يزودوها بعطائهم .. فسوف تكون ، فى النهاية ، مرآة لهم .

المشرف على السلسلة

مفهوم التطوّر في الفكر العربي

د. محفوظ عـزام

نستطيع القول بأن « التطـور » كمصطلح يعتبر من مواليد القرن التاسع عشر ، حيث شاع استعمال هـذا المصطلح فى ساحة العلم والفكر ، وذلك بظهور نظرية « لامارك » فى توارث الصـفات المكتسبة ، ونظرية « تشارلز داروين » فى الانتخاب الطبيعى وبقـاء الأصـلح ، والنسـخة المصححة لها والمعروفة بالداروينية الجديدة أو النظرية التركيبية الحديثة .

ويمكن القول ، من جهة أخرى ، بأن القرآن الكريم قد سبق هؤلاء جميعا بايراد ما يدل على مفهوم التطور ، حيث وردت فيه صـيغة الجمع « أطـوار » لتدل على عمليـة الخلق المتدرج ، وذلك فى قوله تعـالى : « وقـد خلقكم أطوارا [1] » ، فهذه الآية نص فى الدلالة على التدرج فى الخـلق .

كما أن مصطلح « التطور » قد ورد عنـد « البيرونى » ، العـالم الجيولوجى العربى المسلم بصـيغة الجمع « التطورات » بالمعنى الحديث لهـذا المصطلح .

والواقع أن مصطلح التطور من حيث معناه اللغوى يعـد مصطلحا جـديدا على المعاجم والقواميس العربية ، حيث لم يرد فى المعاجم القديمة الا لفظ « طـور » وورد فى القرآن الكريم فى صـيغة الجمع « أطوار » .

---

(١) سـورة نوح ١٤ .

فقد جاء لفظ « طور » يدل على معنى « التارة » فتقول : طورا بعد طور ، أى تارة بعد تارة : والناس أطوار ، أى أخياف على حالات شتى ، كما جاء لفظ طور ليدل — أيضا — على معنى « الحال والضرب » قال تعالى : « وقد خلقكم أطوارا (١) » أى ضروبا وأحوالا مختلفة ، وقال ثعلب : أطوارا ، أى خلقا مختلفة ، كل واحد على حدة : وقال الفراء : أى نطفة ، ثم علقة ، ثم مضغة ثم عظما • « والطور » و «الطوار» ما كان على حذو الشيء ، أو بحذائه ، ويقال : هذه الدار على طوار هذه ، أى حائطها متصل بحائطها على نسق واحد ، و « الطور » — أيضا — الحد بين الشيئين ، وعدا طوره ، أى جاوز حده وقدره ، وبلغ أطوريه ، أى غاية ما يحاوله ، ويقال : ركب فلان الدهر وأطوريه أى طرفيه (٢) •

أما فى المعاجم الحديثة (٣) ، فقد اشتق المحدثون من كلمة « طور » فعلين هما : « طور » ، « تطور » ، بمعنى حول من طور الى طور آخر ، وتحول من طور الى آخر ، ثم اشتقوا منهما مصدرين هما : « التطوير » و « التطور » •

وفى اللغة الانجليزية ترجع كلمة « التطور » Evolution الى مصدر لاتينى يعنى « نشر الشيء المطوى » وبهذا يعنى المدلول الحرفى للكلمة الظهور التدريجى لشيء من شيء آخر (٤) •

من كل ما سبق يتبين لنا أن مصطلح التطور يعنى — لغة — الضروب والأحوال و « الخلق المختلفة » ، كما يعنى — أيضا — « التدرج » و « التنوع » و « التناسق » و « الحد » و « الغاية » ، كما يفيد —

---

(١) سورة نوح ١٤ •
(٢) ابن منظور : لسان العرب ، مادة « طور » .
(٣) مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط ، مادة « طور » .
(٤) كانون (جراهام) : نظرات فى تطور الكائنات الحية — ص ١٣ من الترجمة العربية القاهرة سنة ١٩٦٩ .

أيضـــا ـــ التحول أو الانتقال من شىء الى شىء آخر ، والظهور التدريجى لشىء من شىء آخر •

فاذا انتقلنا من المعنى اللغوى الى المعنى الاصطلاحى للتطور فاننا نستطيع القول بأن مصطلح التطور لم يرد صريحا فى معظم كتابات المفكرين العـــرب وعلمائه ، وانما الذى ورد هو عبارة عن ألفاظ تدل ـــ من بعض الوجوه ـــ على معنى التطور •

ولعلنا لا نجـــد تصريحا بمصطلح « التطور » الا عند « أبى الريحان **البيرونى** » (١) وهو عالم كبير من علماء « طبقات الأرض » يشهد له بذلك ما تركه من نظريات وآراء قيمة حول موضوع القشرة الأرضية ، وما طرأ على اليابســـة والمـــاء من تطورات خلال الأزمنة والأحقـــاب الجيولوجية المختلفة •

يقـــول البيرونى فى وصـــف العصـــور الجيولوجيـــة : « وعنـــدما تدرس السجلات الصخرية والآثار العتيقة نعـــلم أن هـــذه **التطـــورات** والتحولات لابد أن استغرقت دهورا طويلة ، تحت ضغط البرد أو الحر ، الأمر الذى لا نعرف وصـــفه أو قـــدره ••• فاننا نشاهد المـــاء والهواء ، حتى فى أيامنا هـــذه يشغلان وقتا طويلا فى اتمام عملهما • **أما التطورات** التى طرأت فى العصور التاريخية فقد درست وسجلت فى الصحائف » (٢) •

فهنا نجـــد كلمة « التطور » صريحة ، وقـــد جاءت بصيغة الجمع ، كما أنها قـــد جاءت فى المعنى المراد من التطور فى أبحاث العلماء المحدثين •

واذا تركنا « البيرونى » وذهبنا الى ما كتبه مفكرون آخرون وجدنا عبارات كثيرة تدل على معنى التطور • **فالفارابى** ـــ مثلا ـــ يتحـــدث عن

(١) الشحات (على أحمد) : أبو الريحان البيرونى : حياته ، مؤلفاته ، أبحاثه العلمية • القاهرة سنة ١٩٦٨ ص ١٣٨ ـــ ١٣٩ •

(٢) المرجع السابق • ص ٤٠ •

تدرج الأجسام فى الحدوث فيقول : « انما شأنها (أى الأجسام) أن يكون لهــا أولا أنقص موجوداتها ، فيبتدىء منه ، فيترقى شيئا فشيئا ، الى أن يبلغ كل منها أقصى كماله » (١) ويقول « ابن مســكويه » فى معرض حــديثه عن مراتب الموجودات واتصال بعضها ببعض انه قــد « اتصــل آخر كل نوع بأول نوع آخر ، فصــار كالسلك الواحــد الذى ينظم خرزا كثيرا ، على تأليف صحيح ، وحتى جاء من الجميع عقــد واحد » (٢) . ويفصــل « ابن خلدون » فى مقدمته هــذا التدرج والترتيب فى الخلق تفصــيلا بديعا ، حيث أننا « نشاهد هــذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها ، على هيئة من الترتيب والاحكام ، وربط الأسباب بالمسببات ، واتصال الأكوان بالأكوان ، واستحالة بعض الموجبات الى بعض لا تنقضى عجائبه ، ولا تنتهى غاياته ... ثم انظر الى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعــادن ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، على هيئة بديعة من التدريج ... ومعنى الاتصال فى هــذه المكونات أن آخر كل أفق منهــا مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول الأفق الذى بعــده ، واتسع عالم الحيوان ، وتعددت أنواعه ، وانتهى فى تدريج التكوين الى الانسان صاحب الفكر والروية ، ترتفع اليه من عالم القردة الذى اجتمع فيه الحس والادراك ولم ينته الى الروية والفكر بالفعل وكان ذلك أول أفق الانسان بعده . وهذا غاية شهودنا » (٣) ويتحــدث « ابن مسكويه » عن المنزلة قبل الأخيرة لتطور النبات فيقول : « ان أول هــذه المرتبة متصــل بما قبله ، وهو فى أفقه ، وهو ما كان من الشجر على الجبال وفى البرارى المنقطعة ، وفى الغياض وجزائر البحار ، لا تحتاج الى غرس ، بل ينبت لذاته ، وان كان يحفظ نوعه بالبذر ، وهو ثقيل الحركة بطىء النشوء ، ثم يتدرج من هــذه المرتبة .. ويظهر شرفه على ما دونه حتى ينتهى الى الأشجار الكريمة » (٤) .

---

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة — الطبعة الثانية سنة ١٩٤٠ ص ٢٦ .
(٢) ابن مسكويه : الفوز الأصغر — طبعة بيروت سنة ١٣١٩ هـ ص ٨٦ .
(٣) ابن خلدون : مقدمة — القاهرة دار الشعب ص ٨٨ — ٨٩ .
(٤) ابن مسكويه : الفوز الأصغر — ص ٨٧ .

فالقول بأن الأجسام تترقى شيئا فشيئا الى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله وأنها بطيئة النشوء ، وأن بعض الموجودات يستحيل بعضها الى بعض وأنها متصـلة بحيث تشكل سلسلة مترابطة الحلقات ، كل هـذا يفهم منه أن هؤلاء المفكرين يتحدثون عن تطور الكائنات وترقيها فى سـلم متدرج وترتيب محـكم .

وفى عصرنا هـذا بذلت محاولات كثيرة لتعريف التطور علميا ، فمن هـذ التعريفات القول بأن التطور هو « الاستمرار أو الاتصـال المنشىء Genetic Continuity » وأنـه نظـام التغـير الذى لا يمكن عكسـه وأنه نمو متدرج يؤدى الى تحولات منظمة ومتلاحقة تمر بمراحل مختلفة يؤذن سابقيها بلاحقيها ... وهو فى الجملة انتقال من المختلف الى المؤتلف ، ومن غـير المتجانس الى المتجانس ، ومن اللامحـدود الى المحـدود أو بالعكس (١) . ويرى كونجر (G. P. Conger) أن التطور يستلزم ثلاث أفكار أساسـية هى : التغير فى الزمان ، والنظـام أو الترتيب المتسلسل ، والأسباب الملازمة أو الباطنة (٢) .

على أية حال ، للتطور فى الفلسفة الحـديثة عدة معان : أولها : أن التطور هو النمو ، والمقصود به أن ينتقل المبدأ الداخلى من حال الكمـون والبطون الى حال الظهـور ، حتى يبلغ غايته ، كمبدأ الحيـاة الذى ينمو وينبسط ، فيخلق فى العادة أطوارا وصـورا مختلفة ، كالنطفة والعلقة ، والمضـغة ، والعظام ، والعضـلات ... الخ .

ويمكن القول بأن هـذا المعنى يندرج تحته النظرية التى قال بهـا « **النظـام** » وهى نظرية « الكمـون » أو « البطون » التى أخذها من أصـحاب الكمون والظهور من الفلاسفة .

---

(١) مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى — طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ ص ٤٧ .

(٢) د . امام (امام عبد الفتاح) : مدخل الى الفلسفة — طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ ص ٢٢٩ .

وثانى معانى التطور ، أنه التبدل التدريجى البطىء بتأثير الظروف الخارجيـــة •

وثالث هــذه المعانى أن التطور هو التبدل الموجه الى غاية ثابتـــة على مراحل متعاقبة يمكن تحـــديدها مسبقا •

أما رابع هــذه المعانى أن التطور هو الانتقال من البسيط الى المركب ومن المتجانس الى غــير المتجانس ، أو من الأكثر تجانســا الى الأقــل تجانسا (١) وهذا المعنى هو الذى ذهب اليه «هربرت سبنسر H. Spencer وذلك فى كتابه « المبادىء الأولى » الذى نشره عام ١٨٦٢ •

يرى « سبنسر » أن العالم ككل انما يعبر عن عملية تطورية هائلة ، وأدوات هذه العملية انما توجد فى « المادة » و « الحركة » و « القوة » • ولقــد صــاغ « سبنسر » قانونه على النحو التالى : « التطور هو تكامل المــادة وما يصاحبها من تشتت الحركة ، وخــلال هــذا التكامل ، وهذا التشتت تنتقل المادة من حالة التجانس غير المتعين وغير المترابط الى تنافر أو لا تجانس متعين ومترابط ، وأثناء ذلك يطرأ على الحركة المحفوظة تحول مواز للتحول السابق » (٢) • وهــذا يعنى أن جميع التغيرات تمثل — فى رأى سبنسر — عملية تكامل ، أو تكامل وتمايز •

ويسمى التطور الفردى اذا دل هــذا التطور على نمو الفرد وانتقاله من نقطة الابتداء الوحيدة الخلية الى سن الرشد الكثيرة الخلايا • بينما يسمى التطور بالتكوين النوعى اذا دل على تبدل النوع الواحــد الى أنواع كثيرة مختلفة •

ويندرج تحت اسم الفيلسوف التطورى كل فيلسوف مؤمن بالتغير

---

(١) صليبا (د • جميل) : المعجم الفلسفى جـ ١ ص ٢٩٤ — ٢٩٥ •
(٢) د • امام (امام عبد الفتاح) : مدخل فى الفلسفة ص ٢٣٠ — ٢٣١ •

والارتقاء ، أو بالتنوع المصحوب بالتكامل ، أو باتصال الأكوان وتبدل الموجودات ، واستحالة الأشياء بعضها الى بعض ، وبناء على هذا يندرج ما قاله المفكرون العرب الذين تناولوا قضية التطور ، عندما راعوا تدرج وترتيب الكائنات فى نشأتها وتكاملها فى ارتقائها .

ويقول كثير من علماء عصرنا ان معنى التطور يتضمن معنى الارتقاء ، وأن معنى الارتقاء يتضمن معنى الانتقال من الأدنى الى الأعلى ، ومن الحسن يحدث الانتقال الى الأحسن ، ومن الأقل كما لا الى الأكثر كمالا .

على أن بعض العلماء يرى أنه ليس من الضرورى أن تكون التغيرات المستمرة التى تطرأ على الكائنات الحية فى مسيرتها التطورية الى الأحسن ، ففى حين أن بعض الكائنات قد تحسنت عن طريق التطور ، نجد أن البعض الآخر قد انحط بالتدريج الى صورة أكثر انحطاطا ، بل الى الفناء والزوال . وتعطينا « الديناصورات » مثالا حيا على هذا ، حيث أنها مع ضخامة جسمها قد تغلب عليها — لعدم قدرتها على التكيف مع البيئة — حيوانات أقل أهمية منها (١) .

ان كلمة « التطور » عندما تطلق فانه يفهم منها لأول وهلة « التطور العضوى Organic Evolution » ، والحق أن التطور يشمل مجالا أرحب من مجال التطور العضوى ، يتمثل فى الكون كله ، سواء كان عضويا أو غير عضوى ، فالتطور نوعان : تطور كونى عام ، وتطور عضوى ، فالتطور العضوى ليس الا أحد أشكال التطور .

ويلزم كل قائل بالتطور أن يتعرض لمسألة الخلق ، لأن التطور — مع أنه من موضوعات العلوم الطبيعية — متصل بمسألة خلق الانسان

---

(١) فرجارا (وليم) : كنوز العلم — اسئلة واجوبة — الترجمة العربية القاهرة سنة ١٩٦٤ ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

اتصـــالا وثيقا ومن هنا فله صـــلة جوهرية بالعقيدة الدينية ، سواء كان هـــذا التطور عضويا أو غير عضوى ، ســـواء كانت العقيـــدة اسلامية أو مسيحية أو يهودية .

وكان الأستاذ **العقاد** يرى أنه لا يلزم القائلين بالتطـــور العضـــوى التعرض لمسألة الخلق والايمان بالخالق ، بينما يلزم القائلين بالتطور الكونى العـــام ذلك (١) .

على أية حال يعرف التطور العضوى بأنه « مفهوم يتضمن الاعتقاد بأن الحيوانات والنباتات تكونت من أشـــكال سبقتها نتيجة تحول تدريجى مستمر » (٢) وأنه « ظاهرة طبيعية تعنى تغـــير صـــورة الكائنات الحيـــة وظهور أنواع وأشكال جديدة منها » (٣) . كما يعرفـــ أيضا ـــ بأنه نظرية تفترض « أن جميع الكائنات الحية التى تعيش على الأرض قـــد نشـــأت من أصـــل واحد أو بضـــعة أصول ، وأن التغيرات المختلفة التى حدثت لها قـــد جعلتها تتحول من كائنات بسيطة التركيب الى أخرى أكثر تعقيدا (٤) وأنه « عملية النمو المستمر لنوع ما من الكائنات منذ بدء أطوار حياتهـــا الأولى » (٥) .

ومن الجدير بالذكر القول بأن **نظرية التطور عند المفكرين العرب** تبعد كثيرا عن هـــذه المفاهيم السابقة والخاصة بالتطور العضـــوى بالمعنى الذى

---

(١) العقاد (عباس محمود) : الانسان فى القرآن ـــ طبعة ثانية ـــ بيروت سنة ١٩٦٩ ص ٨٠ .

(٢) الموسوعة العربية الميسرة باشراف محمد شـفيق غربال ـــ القاهرة ص ٥٢٩ .

(٣) عاشور (د . محمد عبد القادر) وفؤاد (د . محمد كمال الدين) : محاضرات فى عـــلم النبات ـــ جامعة القاهرة ص ٦ .

(٤) محجوب (فاطمة) : دائرة معارف الشباب ـــ الطبعة الأولى ـــ القاهرة ص ٢٦١ .

(٥) الجامعة الأمريكية : المعجم العلمى المصور ـــ القاهرة ص ٢٢٢ .

ذهب اليه « تشارلز دارون Ch. Darwin » وأشياعه من التطوريين المحدثين، فهم (أى المفكرين العرب) يصنفون الكائنات تصنيفا يقوم على الترتيب والأفضلية والشرف والتدرج ، حيث نجد الفارابى — مثلا يقول ان « ترتيب هذه الموجودات هو أن تقدم أولا أخسها ثم الأفضل فالأفضل ، الى أن تنتهى الى أفضلها الذى لا أفضل منه . فأخسها المادة الأولى المشتركة ، والأفضل منها الأسطقسات ، ثم المعدنية ثم النبات ، ثم الحيوان غير الناطق ، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه » (١) .

فالمبدأ الذى راعاه مفكروا الاسلام فى نظريتهم التطورية هو المفاضلة والترتيب بين الكائنات ، على حسب حظها من الحياة التى هى أثر من آثار النفس ، أو من مشابهة الأحياء ، ولهذا كانت نظريتهم تقدمية .

فمصطلح « التطور » جديد فى اللغة العربية ، وهو مشتق من لفظ « طور » التى تعنى الحال والضرب والتاره والخلق المختلفة ، والتدرج والتنوع والتناسق والحد والغاية والانتقال من شىء الى شىء آخر ، والظهور التدريجى . ومن الناحية الاصطلاحية فهو يعنى شيئين : نظرة شاملة للكون فى تدرجه وترتيبه وظهوره ، وأن الكائنات الحية نشأت من أصل واحد أو عدة أصول نشوءا تدريجيا متغيرا مستمرا ، وهى تبدأ من البسيط الى المركب ، ومن الأدنى الى الأعلى ، بغية الوصول الى الكمال . كما يتبين أن هناك بعدا بين ما يراه المفكرون العرب فى نظريتهم التطورية ، وما يراه المحدثون من التطوريين ، مع دخول نظرية المفكرين العرب فى نطاق النظريات التطورية .

---

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٨ — ٢٩ .

ان قانون التطور يحمل من الصــدق بقــدر ما يحدد نفسه فى مجال السير المنظم فى خطوات تدريجية للنمو فى قطــاع خاص ، دون أن يدعى لنفسه الحق فى انتقال قطاع معين أو جنس أو نوع خاص الى قطاع أو جنس أو نوع آخر ، أى دون أن يدعى تداخل الأجناس أو الأنواع (١) •

والواقع أنه عندما يتأمل الانسان فى الكون لابد أن يدرك أن للوجــود — فى مجموعة — وحــدة شاملة ، هــذه الوحــدة يسيطر عليها قانون أو مبدأ عام ، هو قانون التطور والترقى ، الذى يشمل سائر الكائنات وأنواعها ، حيــة وغير حية فهو تحول فى الذرات ، وتحول فى العناصر ، وتحول فى مادة الأشياء ، ثم تطور فى الأفراد والجماعات والأمم والشعوب ، وتطور فى الفكر ومناحى الحياة المختلفة •

ان قانون التطور والترقى من أعجب الســنن الكونية التى تحدثهــا القــدرة الالهية ، فهو الناموس العام الذى يقود الكائنات بأسرها الى التسامى والتكامل ، الأمر الذى يدل — بادىء ذى بدء — على أنه فعــل معقول مصمم من قبل نشأة الأشياء والأحياء ، من تدبير فى غاية من الادراك والوعى واليقظــة •

كما أن قانون التطور هــذا هو أشمل قوانين الطبيعة وأرقاها مطلقا ، بصرف النظر عن نظرية « دارون » فى تطور الكائنات الحية ، وعما فى تلك النظرية من خطأ أو صــواب •

ولا تعليل لمثل هــذا القانون — قانون التطور — ولا سبب الا أن يكون مجرد نزوع الكائنات الى الترقى والتسامى طبقا للتكامل الذى تنشده

---

(١) جعفر (أ • د • محمد كمال) : فى الدين المقارن — دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٠ ص ١٦٦ •

وتهدف اليه فى تطورها وترقيها ، والكمال هو الصفة البارزة التى تتوج صفات الله جميعا ، ومنه اكتسبت الكائنات ذلك النزوع الذى فطرت عليه ابان تكوينها ٠

وقد أدرك المفكرون العرب وعلماؤهم هذه الحقيقة ، وهى أن التطور قانون الوجود قاطبة ، وطبقوه فى كل مجالات الحياة المختلفة ، مع ادراكهم للحقائق التى لا تتطور ولا تتغير باختلاف الأزمان والعصور ٠

فهاهم علماء اللغة يقرون بأن اللغة العربية قد مرت بأطوار مختلفة ، حتى بلغت كامل حسنها وبيانها ، وصار لها شأن عظيم ، وتأثير بالغ بعد أن انتقلت الى أولاد اسماعيل ، الذين أخذوا يصوغون الكلام بعضه من بعض ويضعون الأسماء بحسب ما يحدث من المعانى ٠٠٠ ثم ارتقت اللغة فى صدر الاسلام الى طورها الأعلى ، ودخلت فى أهم دور ، وهو ما يمكن أن يسمى عصر شبابها ، حيث نمت عروقها وأثمرت غصونها بألوان مختلفة من الأساليب ثم بدأ الضعف يدب فى اللغة نتيجة لاختلاط العرب بغيرهم ، وبعد الاهتمام الزائد بالبديع والمحسنات اللفظية (١) ٠

فاللغة العربية بدأت حياتها ضعيفة الابانة عاجزة الأداء ، معدودة الكلمات ثم انتقلت اللغة من طور الطفولة الى طور الصبا ، ومن طور الصبا انتقلت الى طور الشباب الفتى كما تمثل لنا فى عصر صدر الاسلام (٢) ٠

ويرى دارسو الأديان والمقارنون بينها أن صحة فكرة التطور قد تنطبق على دين معين ، وقد تنطبق على الأديان جميعا اذا أريد بها سير

---

(١) حسين (الشيخ محمد خضر) : دراسات فى العربية وتاريخها — الطبعة الثانية — دمشق سنة ١٩٦٠ ص ١٢٠ وما بعدها ٠

(٢) حسن (عباس) : اللغة والنحو بين القديم والحديث — دار المعارف سنة ١٩٦٦ ص ١٣ — ١٤ ٠

تلك الأديان — خصوصا فى المجال التطبيقى — بخطوات متدرجة توازى نمو الانسان الفكرى والاجتماعى ، دون أن نذهب الى كون الدين قد اخترع فى فترة خاصةمن هذا النمو ليحل محله — فى مرحلة نمو أخرى — شىء آخر هو العقل أو الفكر أو الفلسفة ، ودون أن نستنبط أن الدين ظاهرة اجتماعية من صنع المجتمع ، ولا صلة له بالحقيقة الموضوعية المرتبطة بالوحى أو الاله (١) .

كما أدرك المفكرون العرب أن التطور هو الذى يتحكم فى الأجيال التالية اذ لكل زمان دولة ورجال . ومما يعزى الى « أفلاطون » قوله عند نصحه الآباء فى تربية أولادهم : « لا تجبروا أولادكم على آدابكم فانهم مخلوقون لزمان غير زمانكم » (٢) . ويقول الأزدى فى كتاب « تاريخ الممالك الاسلامية » ، « ان الزمن لا يقف بل ان صفته الدائمة التغير (٣) . وهذا صحيح فان الأشياء فى تغير متصل ومستمر ، حتى ان « هيراقليطس » قال : « انك لا تعبر النهر الواحد مرتين » (٤) .

وقد لاحظ الأدباء أن لاختلاف الزمان والمكان أثرا حاسما فى تقييم الشعر وتذوقه ، حتى قالوا انه « قد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد فيحسن فى وقت ما لا يحسن فى آخر ، ويستحسن عند أهل بلد ما لا يستحسن عند أهل غيره » (٥) .

أما فى مجال التطور الروحى فان هناك من يعتبر أن تاريخ الصوفية

---

(١) جعفر (أ. د . محمد كمال) : فى الدين المقارن ص ١٦٧ .
(٢) ابن حمدون : كتاب التذكرة — القاهرة سنة ١٣٤٥ هـ ج ٢ ص ١٣ .
(٣) السخاوى : الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ — دمشق سنة ١٣٤٩ هـ ص ٢٢ .
(٤) محمود (د . زكى نجيب) وآخرون : مسائل فلسفية — القاهرة سنة ١٩٨١ ص ١٧ .
(٥) ابن رشيق : العمدة — القاهرة ١٣٢٥ هـ ج ١ ص ٥٨ .

يعـد أمرا حيويـا بالنسـبة لفهم تاريـخ الانسـانية فهمـا عميقا ، وذلك لأنه يرينـا فى حـدود مسـتوى خـاص خطـوات التـدرج الروحى والنفسى ، كما أنه يرينا الطريقة التى ينطلق بها الوعى وينشر بدلا من أن يظل كالكتاب المغلق ، فعند أكابر الصـوفية توجـد أسمى وجـوه التطور للشعور الذى يمكن أن يصل الى مداه انسان حيث نرى هذا الشعور معروضـا واضحا بكل مراتبه ومراحله ، التى منها الرائع الخلاب الغلاب . وان كان من الصـعب أن نربط بين مراحل هـذا التطور وسـائر أنواع التطور العضوى فى سائر أنحاء الحياة ، كما تتحدث عنها « الداروينية » . لكن من الصحيح أن نقارن تدرج الصـوفى فى مراحل رحلته الى الله ونموه الروحى الوئيـد الثابت بتدرج الجنين أو الانسان فى مراحل وئيـدة ، فهنالك خطوات للنمو الروحى ، كما أن هناك خطوات خاصـة بالنمو البدنى أو العضـوى (١) .

واذا كان التطور يصعد مترقيا نحو الكمال فى كل شىء فانه لا مانع من أن نتصـور أن التطور سيكون دائما الى نوع أعلى من الشعور والوعى بحيث يشمل أكثر الآدميين ، كما أن روحيـة الانسـان وباطنيته تمتد وتتسع بحيث يتمكن من رؤية أنحاء من الكون لم تزل خافية عنـه (٢) .

كما يمكن القول — من جهة أخرى — بأن فكرة استمرارية التطـور الفكرى المستمر من جيل الى آخـر لم تكن فكرة غريبة تمـاما عن التفكير الاسلامى فالفارابى — مثلا — يقول ان افلاطون كان يقصد من كلامه فى محـاور « طيماوس » أن كل معرفـة يمكن أن تخطر فى البـال ستصبح يوما فى متناول الجنس البشرى وذلك نتيجة للبحث الذى لا ينقطع ، بل يستمر من جيـل من العلماء الى جيـل آخر . وكان « **أبو بكر الرازى** »

---

(١) جعفر (أ . د . محمد كمال) : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا — دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٠ ص ١٩ — ٢١ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١١ .

على اقتناع بأن تاريخ الفلسفة ما هو الا بناء متواصل على أسس وضعتها الأجيال السابقة من الفلاسفة • يقول « الرازى » : (اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة اذا صرف همته الى النظر فى الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه ، وبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقته وصعوبته علم علم من تقدمه منهم ، وحفظه ، واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخرى ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد أخرى ، واستفضلها ، اذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل) (١) •

أما فى علم الاجتماع فاننا نجد « **ابن خلدون** » فى نظريته الاجتماعية فى تفسير التاريخ يأخذ فكرة التطور التدريجى فى الحسبان الى حد كبير ، حيث يرى ابن خلدون أن اتجاه المجتمع البدوى البدائى هو باستمرار نحو الحياة الحضارية المتمدنة • وهذا الانتقال من دور البداوة الى طور الحضارة عملية تتكرر دائما (٢) •

فالجماعة الانسانية — فى نظر ابن خلدون — تمر بأطوار مختلفة ، وتتقلب فى أطوار متعددة وصور مختلفة ، من حالة البداوة وما فيها من حرية ، الى حالة القبيلة ورئيسها ، ثم الدولة وحاكمها • ولكل حالة من هذه الحالات عوارض خاصة من العادات والتقاليد والعلوم ، وقد قسم « مقدمته » وفقا لهذه الحالات (٣) •

واذا انتقلنا الى مجال الطب والكيمياء (٤) فاننا نجد أن فكرة التطور والنمو التدريجى لم تكن غريبة عن تفكير مفكرى الاسلام وعلمائه ، والمفكرين العرب بصفة عامة •

---

(١) الرازى : رسائل فلسفية جمعها وصححها بول كراوس — جامعة فؤاد الأول كلية الآداب — القاهرة سنة ١٩٣٩ •

(٢) ابن خلدون : مقدمة — دار الشعب ص ١١٢ ، ١٥٤ •

(٣) نعيم (د • محمد السيد) وحجازى (د • عوض الله) : فى الفلسفة الاسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية — الطبعة الثانية سنة ١٩٥٩ ص ٣٣٤ •

(٤) رسائل جابر بن حبان ج ٢ ص ٥٤ وما بعدها ، نشر بول كراوس ، القاهرة •

ويقال عن « **ابن ماسويه** » انه عندما قارن بين علمه وعلم « أبقراط » و « جالينوس » قال انه أضاف الى علم الطب كثيرا من المعارف الطبية . كما انتقد « **ابن المطران** » مؤرخا آخر من مؤرخى علم الطب لم يكن يشاركه اعتقاده بأن تقدم الطب التدريجى ناشىء عن تقدم العقل البشرى وأخذه بالبحث العلمى . ويرى « ابن المطران » أن العلم الذى ثبتت صحته قد وصل الينا بعد أن أضاف اليه العلماء ما أضافوه نتيجة للبحث والدرس ، فاذا « غلط متقدم سدد متأخر ، واذا قصر قديم تمم محدث ، هكذا فى جميع الصناعات » (١) .

وقد عد المفكرون العرب بلوغ الكمال الصفة الرئيسية التى يتصف بها التطور والنمو من جيل الى آخر ، ولا يبعد هذا عما يقوله « **ابن عبد ربه** » فى عقده : « ثم انى رأيت آخر كل طبقة وواضعى كل حكمة ، ومؤلفى كل أدب أعذب ألفاظا وأسهل بنية ، وأحكم مذهبا وأوضح طريقة من الأول ، لأنه ناكص متعقب والأول بادىء متقدم » (٢) .

كما عرف المسلمون التطور فى فقههم معرفة وثيقة ، وصاحبوه مصاحبة عميقة فى تاريخهم كله ، غير أنهم لم ينحرفوا به عن سواء السبيل ، لقد عرفوه فى فقههم حين قال **عمر بن عبد العزيز**: « يجد للناس من الأقضية (أى الأحكام) بقدر ما يجد لهم من القضايا » (٣) . وحين أخذ الفقهاء هذا الاتجاه نموا الفقه بالاجتهاد حتى شملوا به كل ما جد فى حياة الناس من أحداث ووقائع واتجاهات .

أما فى حقل العلوم الطبيعية ، فقد ظهر لدى المفكرين العرب اهتمام

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء تحقيق موللر A. Muller القاهرة — كونكسبرج ١٨٨٢ — ١٨٨٤ ج ص ٧ .
(٢) ابن عبد ربه : العقد الفريد — القاهرة سنة ١٣١٦ هـ ج ١ ص ٢ .
(٣) قطب (محمد) : التطور والثبات فى حياة البشر — دار الشروق سنة ١٩٧٤ ص ٣٨ — ٣٩ .

شـــديد لايجاد نظام تنتظم فيه جميع الموجودات فى الطبيعة متدرجة تدرجا تصـــاعديا ، بدءابالمعادن ، فالنبات ، فالحيوان ، فالانسان (١) • وقد حاول علماء الطبيعة فى القرن التاسع عشر والعشرين أن يروا فى ذلك النظـــام لترتيب الموجـــودات بعض الشـــبه بآراء « داروين » فى ارتقاء الكائنات وتطورها • يقـــول « درابر » فى كتابه « النزاع بين العلم والـــدين » : « اننا لندهش حين نرى فى مؤلفاتهم (أى المســـلمين) من الآراء العلمية ما كنا نظنـــه من نتائج العـــلم فىهذا العصر • ومن ذلك أن مذهب النشوء والارتقاء للكائنات العضـــوية الذى يعتبر مذهبا حـــديثا ، كان يدرس فى مدارسهم • وقـــد كانوا ذهبوا منه الى مدى أبعـــد مما وصلنا اليه • وذلك بتطبيقه على الجمادات والمعادن أيضا » (٢) •

والحق انه ينبغى الاحتراس من مثل هـــذه الأقوال التى ينخـــدع بها كثير من الباحثين المسلمين ، وبالفعل قد انخدع كثير منهم بمثل هذه الأقوال فرددوها دون فهم أو روية • فهـــذه الأقوال مع أنها تقال غالبا فى معرض الانصـــاف للاسلام والمسلمين والفكر الاسلامى الا أنها مع ذلك لا تمثل حقيقة التطور عند المفكرين العرب • فظاهر الأمر — كما يرى العـــلامة « ج ســـارتون G. Sarton » أن المفكرين العـــرب فى تنظيمهم المتدرج الصاعد للموجودات فى الطبيعة لم يقصـــدوا أن الأشياء تدرجت خطـــوة خطـــوة منقلبة من حالة الى حالة تليها ، بل قصدوا أن هذه الظواهر وجدت فى الطبيعة وأمكن ترتيبها بذلك التسلسل •

فالذى اهتدى اليه المفكرين العرب شىء آخر غـــير مذهب النشـــوء والارتقاء بالمعنى الذى ذهب اليه « تشارلز دارون » و «والاس» وغيرهما • فهم قـــد لاحظوا التدرج فى مراتب المخلوقات من الجوامد الى المعـــادن

(١) Sarton (G.) : Introduction to the History of Science 1, 168 (Baltimore 1927) and 2, 62 (Baltimore - Washington 1931).

(٢) وجـــدى (محمد فريد) : الاسلام دين علم خالد — الطبعة الثانيـــة ص ٢٣٣ •

فالنباتات فالحيوان فالانسان • ولكنهم لم يقولوا — كما قال « دارون وغيره » ان الانسان من أصل حيوانى ، ولم يبخسوه قدره ، ولا نفوا عنه مزاياه التى تفرد بها ، وردوا تميزه ابتداء — الى ارادة الله الصريحة من خلقه هكذا متميزا متفردا ليصبح خليفة الله فى الأرض • ومن ثم عرفوا التطور ، ولكنه لم يتحول فى تفكيرهم الى لوثة مدمرة كما حدث فى الفكر الغربى المادى (١) •

لقد عرف المسلمون التطور فى كل شىء ، ولكنهم لم يعرفوا التحول Transformation • وهناك فرق بين التطور والتحول ، فالتحول Transformation مذهب بيولوجى يقول بأن الأنواع النباتية والحيوانية تتحول تحولات فجائية تقوم على ولادة أبناء متصفين بصفات مختلفة عن صفات آبائهم ، فاذا كتب لهؤلاء الأبناء البقاء أنسلوا سلالة جديدة ذات صفات مختلفة عن صفات سلالتهم الأولى ، وهكذا دواليك (٢) • فهذا المذهب يقول بأن أنواع الأحياء غير ثابتة ، بل هى قابلة للتحول من نوع الى آخر • وهو أضيق مجالا من مذهب التطور الذى لا يقف عنده عالم الأحياء (٣) •

أما مذهب التطور Evolution فهو فى أصله مذهب بيولوجى يقول — أيضا — بحصول التحول الارتقائى ، اذ هو عبارة عن نمو بطىء متدرج يؤدى الى تحولات منظمة ومتلاحقة تمر بمراحل مختلفة يؤذن سابقها بلاحقها ، كتطور الأفكار والأخلاق والعادات • ولا يكون التطور مسبوقا بتخطيط ولا مستهدفا لغاية على عكس التقدم • وهو فى الجملة انتقال من المختلف الى المؤتلف ، ومن غير المتجانس الى المتجانس ، ومن اللامحدود الى المحدود أو بالعكس • ولا يتضمن التطور فى ذاته فكرة التقدم أو التقهقر

---

(١) قطب (محمد) التطور والثبات وفى حياة البشر ص ٣٩ •
(٢) صليبا (د . جميل) : المعجم الفلسفى ج ١ ص ٢٥٩ •
(٣) مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى ص ٤١ •

وانما يعبر عن التحولات التى يخضع لها الكائن العضوى أو المجتمع سواء أكانت ملائمة أم غير ملائمة (١) • فالمذهب الداروينى هو فى الحقيقة مذهب تحولى تطورى ارتقائى غير أن « دارون » قال بالتطور كمذهب بيولوجى ، ولم يجعل منه فلسفة شاملة للوجود • أما « سبنسر » فقد جعل من التطور فلسفة شاملة للوجود ، بكل ما فيه من ماديات ومعنويات ، وبهذا عد «سبنسر » واضعا للفلسفة التطورية فى العصر الحديث (٢) •

فالذى ينكره المفكرون العرب — فى الواقع — هو التحول ، أما التدرج المتصاعد والموجود فى أصل التكوين بدءا من الجمادات ، فالنباتات ، فالحيوان ، فالانسان ، فتلك حقيقة ثابتة منذ أقدم العصور الى يومنا هذا ، لا يسع العين انكارها ، فضلا عن العقل والفكر • فسلسلة أنواع الموجودات فيها من التناسق فى طريق الصعود الى أعلى ما يجعلها شبيهة بحبات عقد متساوية فى التدرج نحو الأكثر جمالا وندرة •

وقد تحدث المفكرون العرب عن هذا التدرج المتصاعد الدال بأظهر برهان على وجود الخالق العظيم وعظيم ابداعه •

فهذا التدرج حقيقة واقعة مشاهدة قائمة ، كما هى منذ أقدم العصور التى وعاها الانسان • ولا شأن لها — فى حقيقة الأمر — بما افترضه « الداروينيون » وأمثالهم من تطور كل نوع من النوع الذى دونه ، سواء بالنسبة للانسان وغيره ، فهى فرضية قد لا يكون لها أصل عند التحقيق (٣) •

هذا هو نوع التطور الذى وجد عند المفكرين العرب ، ولكن بعض

---

(١) مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى ص ٤٧ •
(٢) الجسر (الشيخ نديم) : قصة الايمان بين الدين والعلم والفلسفة ص ١٩٠ •
(٣) البوطى (د • محمد سعيد رمضان) : كبرى اليقينيات ص ٢٢٠–٢٢١ •

الباحثين قــد انخدع بمقولة التطــور البيولوجى — كما هى فى نظريات التطور الغربية — وراح ينطق المفكرين العرب بها ، جريا وراء المعاصرة والتحديث والتجديد والعصرية والمواكبة والأصالة ، وذلك فى أغلب الأحيان عن حسن نيــة ، وفى بعض الأحيان عن سوء قصد ، وفى كل حال عن عدم فهم • ويتضح هــذا عند ما يقيم البحث نظريات التطور الحديثة وينقدها ، سواء كانت « لاماركيــة » أو « داروينية » أو « داروينية جديدة » •

وليس من شأن البحث هنا أن يحكم على نظريات التطور اذ سيكون حــكما مسبقا ، والعلم والفلسفة يبعدان بالانسان عن الأحكام المسبقة • وانما كان من شأننا هنا أن نوضح فقط أن الكون كله يشمله قانون عام هو التطور وأن مفكرى الاسلام والعلماء العرب قــد فطنوا الى هــذا وطبقوه فى علومهم المختلفة ومعارفهم المتنوعة •

والحق أن مشكلة التطور من أعقــد المشكلات التى تصادف الباحثين ، اذ هى مشكلة الخلق الأول ، وأصــل الكائنات والأنواع ، وأصل الانسان • فهل هــذا الخلق كان مباشرا وبصــفة مستقلة ، بمعنى أن كل نوع قــد خلق مستقلا بطريقة مباشرة ، أم أن هناك أصــلا واحــدا أو عدة أصول نمت وتدرجت وتحولت ، واشتقت منها الأنواع المختلفة بما فيها الانسان ؟ وبعبارة أخرى ، هــل الخلق تم عن طريق الخلق الخاص لكل نوع على حــدة ، أم أنه قــد تم عن طريق التطور التدريجى التحــولى البطىء ؟ وما أصــل هــذه المشكلة ؟ وما هــو الطريق الأمثل لمعالجتها ؟ وما العلاقة بين الخلق والتطــور ، أو ما موقــع التطــور من نظريات الخلق بصفة عامــة ؟

واجابة هــذه الأسئلة وغيرها تحتاج الى دراسات أخرى فى فرص أخرى أرجو أن تتحقق فى القريب العاجل ان شاء الله تعالى •

تحليل ظاهرة الحسد عند المحاسبى

د. حامد طاهر

نلتقى فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) بمحاولة فريدة قام بها الحارث المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ) لتحليل ظاهرة الحسد ، وبيان دوافعه القريبة والبعيدة ، وتقديم وجهة النظر الاسلامية فى علاجه ، وتطهير الانسان من آثاره ومظاهره .

والواقع أن أهمية هذه المحاولة تتمثل فى أنها — على المستويين السيكولوجى والاجتماعى — تكشف عن تفاصيل غاية فى الدقة ، وتتبع بعناية عناصر هذا الشعور الغامض الذى يكمن فى أعماق النفس ، ويكاد يستعصى على الدراسة العلمية والمعملية معا .

وجدير بالذكر أن المحاسبى قد استطاع بثقافته الدينية العميقة من تحليل ظاهرة الحسد تحليلا بارعا ، مع دعمها بالنماذج الاجتماعية ، والشواهد التاريخية ، وأخيرا فان الجو الروحى الذى وضعها فى اطاره قد نقلت ظاهرة الحسد مباشرة الى مجال الأخلاق الاسلامية .

تشغل ظاهرة الحسد حوالى ثلاثين صفحة من كتاب (الرعاية لحقوق الله [1]) وهو أهم مؤلفات المحاسبى ، الذى يقول عنه المستشرق الفرنسى ماسينيون Massignon : ان المحاسبى سما فيه بالتحليل النفسى الى مرتبة لا نجد لها مثيلا فى الآداب العالمية الا نادرا [2] .

---

(١) من ص ٤١٨ — ٤٤٤ .

(٢) حقق كتاب الرعاية د . عبد الحليم محمود بالاشتراك . أنظر ص ٧ وما بعدها .

وقد أطلق المحاسبى على بحثه عنوان « كتاب الحســد » ، ثم قسمه الى تسعة أبواب ، تتوالى على النحو التالى :

١ — باب فى ذكر الحسد ، ووصفه ، وتفسير محرمه من مباحه .

٢ — باب من الحسد ، وليس بالحســد بعينه .

٣ — باب ما يكون من الحسد على الرياسة وحب المنزلة .

٤ — باب ما يكون من الحسد على الحقد والعداوة والبغضاء .

٥ — باب ما يكون من الحســد عن حب ظاهر الدنيا .

٦ — باب ما يكون من الحسد عن العجب .

٧ — باب متى يعلم العبد أنه قد نفى الحســد .

٨ — باب الرد على من قال : ان الحسد بالجوارح .

٩ — باب هل على الحسد مظلمة للمحسود عند الحاسد ، اذا أصابه ما تمناه له ، أو هو ذنب بينه وبين الله ، عز وجل .

وبقدر يسير من التصنيف يمكن أن نكشف عن خطوات المنهج الــذى اتبعه المحاسبى فى دراسة ظاهرة الحســد ، وسنجدها على الوجه التالى :

١ — تحديد مفهوم الحسد ، والتفريق بينه وبين المنافسة .

٢ — موضوع الحسد : النفس أم الجوارح .

٣ — علاج داء الحســد .

٤ — دوافع الحســد .

٥ — الجزاء الأخلاقى للحســد .

ونلاحظ أنه بنقل الخطوة الرابعة الى مكانها الطبيعى بعد الخطوة الأولى ثم وضع الخطوة الثانية فى مكان الرابعة ، يصبح المنهج متسقا الى حــد كبير .

فاذا انتقلنا بعد ذلك الى طريقة المحاسبى فى معالجة الموضوع وجدناه :

أولا : يستخدم طريقة الحوار بين شخصين • ومما يلفت النظر هنا أنه يقوم بدور السائل دائما فيستعمل كلمة : « قلت •• » فى حين يقدم الأجوبة على لسان مسئول مجهول مفتتحة بكلمة « قال •• » •

وقد نجحت هذه الطريقة فى تحقيق النتائج التالية :

— تحليل الموضوع الى أبسط عناصره •

— الاحاطة بمعظم هذه العناصر ، قدر الامكان •

— تحقيق المشاركة العقلية والنفسية لدى المتلقى ، الذى تتولد فى ذهنه الأسئلة وهو يقرأ ، كما ينمو لديه الفضول العلمى الى معرفة الاجابات ، وهو يتابع •

ثانيا : يعتمد المحاسبى فى الاقتباسات التى يوردها شرحا لنقطة غامضة ، أو تأكيدا لمسألة مختلف فيها — على كل من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وأخبار السلف وأقوالهم من الصحابة والتابعين ، ثم على بعض المفاهيم المصطلح عليها لمفردات اللغة العربية •

وحقيقة لا نكاد نعثر على أثر أجنبى واضح ، لدى المحاسبى ، فى دراسة ظاهرة الحسد • اللهم الا فى فكرة واحدة سنشير اليها فى موضعها • ومع ذلك فلا يمكن اغفال الاشارة الى أن المنهج ذا الخطوات المتسقة والأفكار الجزئية المرتبة ، الذى سار عليه المحاسبى — ليس يبعد كثيرا عن « روح التأليف » التى بدأت تسود العالم الاسلامى فى القرن الثالث الهجرى • والتى أسهم المعتزلة — خصوم أهل السنة والصوفية معا — بنصيب كبير فى اشاعتها •

ثالثا : اللغة التى استخدمها المحاسبى لغة واضحة ، بعيدة عن الغموض ،

خالية من التعقيد • وعلى الرغم من أنه يميل الى الشرح والتطويل ، فان عباراته دقيقة ، وكلماته مختارة بعناية لتحديد المعنى المطلوب •

الحسـد والمنافسـة :

اعتمد المحاسبى فى بيان الحسد على كل من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، والمصطلح اللغوى • وعن طريق استقراء هـذه المصادر الثلاثة ، استطاع أن يكشف عن نوعين من الحسد ، وصفهما وصفاً شرعيا ، فسمى الأول : الحسـد المحرم ، والثانى : الحسد غير الحرم •

أما الحسد غير المحرم فهو ما يعرف بالمنافسة • قال الله تعالى : (وفى ذلك فليتنافس المتنافسون) (١) وقـال : (وسابقوا الى مغفرة من ربكم) (٢) ولا تكون المسابقة من العبد الا أن يسابق غيره •

وقال النبى ، صلى الله عليه وسلم : « لا حسـد الا فى اثنتين : رجل آتاه الله ، عز وجل ، مالا ، فسلطه على هلكته فى الحق ، ورجل آتاه الله ، عز وجل ، علماً ، فهو يعمل به ، ويعلمه الناس » فقوله : « الا فى اثنتين » أى الحسـد فيهما جائز •

ويوضح المحاسبى المنافسة بأن يرى الانسان بغيره نعمة ، فى دين أو دنيا ، فيغتم ألا يكون أنعم الله عليه بمثل تلك النعمة • فيحب أن يلحق به ، ويكون مثله ، لا يغتم من أجل المنعم عليه نفاسة منه عليه ، ولكن غما الا يكـون مثلـه •

ثم يصنف هذه المنافسـة الى أربعة أصناف : أولها فرض واجب ، والثانى فضل أو تطوع ، والثالث مباح ، والرابع غير جائز •

---

(١) سورة المطففين ، آية ٢٦ •
(٢) سورة الحـديد ، آية ٢٠ •

وتتمثل المنافسة الواجبة فى أن يرى الانسان أحداً يؤدى ما فرضه الله عليه ، وينتهى عما نهاه عنه ، فيحب أن يكون مثله ، ويتمنى ذلك • فهذا هو الفرض الذى ينبغى أن يحاسد الانسان فيه غيره ، بل ان عدم الشعور بذلك يعد من المعصية •

أما منافسة التطوع فتبدو من رؤية الانسان أحداً يزيد عما كتب عليه من الفرائض ، ويلزم نفسه بأكثر مما نهى عنه من المحرمات ، فيتمنى أن يكون مثله ، ويحب أن يلحق به ، فذلك فضل منه وتطوع •

ويلاحظ المحاسبى أن هذين الصنفين يتعلقان بالأمور الدينية • وعليهما يحض المحاسبى ، أما النوعان الآخران ، فيختصان بأمور الدنيا ، وعنهما ينهى المحاسبى •

فأولهما : المنافسة المباحة ، وهو أن يرى الانسان شخصا يتنعم فى حياته بما أسبغ الله عليه من الحلال ، فيغتم ألا يكون مثله ، ويحب أن يوسع عليه كما وسع على من نافسه ، وأن يلحق به فيكون متنعما مثله • فذلك مباح له ، وليس بمحرم عليه ، وانما هو نقص فى الفضل وانحراف عن الزهد المطلوب •

وثانيهما : المنافسة غير الجائزة • وهى أن يرى الانسان أحدا يكتسب الحرام ، وينفق ماله فيما لا يحل له ، ويرتكب المعاصى ، ويتلذذ بها ، فيغتم ألا يكون مثله ، ويحب أن يصيب من المال واللذة مثل ما أصاب ، فذلك منه لا يجوز ، وانما كان كذلك ، لأنه تمنى الحرام ، وأحبه •

ويستشهد المحاسبى على هذا الصنف الأخير بقول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « ورجل آتاه الله مالا فهو ينفقه فى معاصى الله ، عز وجل ، ورجل لم يؤته الله ، عز وجل ، مالا ، فيقول : لو أن لى مثل مال فلان كنت أعمل فيه بمثل عمله ، فهما فى الوزر سواء » •

وأخيرا يحدد المحاسبى مفهوم المنافسة ، بأنها : كراهة التقصير عن منزلة الغير ، ومحبة المساواة واللحوق به ، مع ترك التمنى : أن يزول على من نافسه حاله التى هـو عليها .

وهنا نصل الى مفهوم الحسد المحرم ، الذى ذمه الله تعالى ، فى كتابه ، والرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فى سنته ، واجتمع على التنفير منه علماء الاسلام ، وهو : كراهة النعم أن تكون بالناس ، ومحبة زوالها عنهم .

قال الله ، تعالى (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا ، حسدا من عند أنفسهم) [١] وقال (ان تمسسكم حسنة تسؤهم) [٢] .

وقالت صفية بنت حيي للنبى ، صلى الله عليه وسلم : جـاء أبى وعمى من عندك ، فقال أبى لعمى : ما تقول فيه ؟ قال : أقول انه النبى الذى بشر به موسى . قال : فما ترى ؟ : أرى معاداته أيام الحياة » [٣] .

ثم ينتقل المحاسبى الى الاستشهاد بالسنة ، فيروى عن الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، قوله « لا تحاسدوا ، ولا تباغضوا ، ولا تدابروا وكونوا عباد الله اخوانا » كما أخبر ، عليه السلام ، أن الحسد سيصيب المسلمين كما أصاب الأمم السابقة ، فقال : « دب اليكم داء الأمم : الحسد والبغضاء » .

وأخيرا يستشهد المحاسبى بأقوال الصحابة ، فيروى عن أبى قلابة

---

(١) سورة البقرة ، آية ١٠٩ .
(٢) سورة آل عمران ، آية ١٢٠ .
(٣) وبذلك وصف الله أهل الكتاب والمشركين انهم كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم على علم ، فقال (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم — سورة البقرة ١٤٦) وقال (يكتمون الحق وهم يعلمون — سورة البقرة ١٤٦) وانظر « تلبيس ابليس » لابن الجوزى ص ٧٢ .

قوله : « ما قتلوا عثمان ، رضى الله عنه ، ألا حسدا » أى حسدوه على الخلافة فأحبوا أن يزيلوها عنه •

كما يروى عن الحسن أنه عندما سئل : أيكون المؤمن حسودا ؟ قال : لا أبا لك ، ما أنساك بنى يعقوب •• فعلوا بأخيهم ما فعلوا !

ويمسك المحاسبى بهذه الاجابة ، ليقدم لنا صورة حية من الحسد ، كما رواها القرآن الكريم ، فيقول : « ثم أخبرك عن اخوة يوسف ، حين حسدوا ، فعبروا بألسنتهم عما فى قلوبهم من حسده ، فقالوا (ليوسف وأخوه أحب الى أبينا منا ، ونحن عصبة ، ان أبانا لفى ضلال مبين • اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا يخل لكم وجه أبيكم) [1] فكرهوا خصوصية أبيه لـه بالحب من بينهم ، وأرادوا أن يزيلوا حب أبيه لـه ، وبره به ، وتفضيله اياه عليهم ، بأن يغيبوه عنه ، فيقبل بالحب عليهم والبر ، ويزول ذلك عن يوسف ، فقالوا : « يخل لكم وجه أبيكم » ليكون لهم اذا غاب ، حسدا لـه على حب أبيه ، وبره ، وتفضيله اياه » •

موضع الحسد :

لا يوافق المحاسبى على وجهة النظر التى ترى ان الحسد يكون بالجوارح ، ويعتمد فى نقدها على حجتين :

الحجة الأولى :

لغوية ، وتقوم على استقراء النصوص القرآنية التى وردت بشأن الحسد ، ومنها يلاحظ أن القرآن استعمل دائما ، فى وصف شعور الحسد الذى يتملك الكفار وأهل الكتاب ، لفظة « ود » وهو فعل قلبى ، يختص بالاحاسيس والمشاعر حسب مدلول اللغة العربية •

---

(١) سورة يوسف ، آية ٩ •

الحجة الثانيــة :

عقلية ، وتقوم على التفرقة بين الحســد والآثار المترتبة عليه • الحسد شعور قلبى ، أما آثاره فقد تستخدم الجوارح فى التعبير عن هــذا الشعور • وذلك كأن يؤذى الحاســد المحسود أذى ماديا ، أو يكذب عليه ، أو يغتابه ، أو يمنع عنه خيراً • ولم يقل أحــد أن أيا من الأذى ، أو الكذب ، أو الاغتياب ، أو منع الخير هــو الحســد •

وأخيرا ينبه المحاسبى الى وصف القرآن لشعور الأنصار تجاه اخوانهم المهاجرين الذين ظهرت عليهم آثار النعمة بعد الحرمان ، وهــو شعــور سام يقف على النقيض تماما من شعور الحسد ، اذ يقول (ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا) [1] فدلك بذلك أن الحســد فى النفس ، دون الجوارح ، واستعماله بالجوارح عمل مترتب على الحسد ، لا الحسد بنفسه •

دوافع المنافســة :

سبق أن المحاسبى قد فرق بين نوعين من المنافسة : أحدهما ينصب على الجانب الدينى ، والآخر على الحياة الدنيوية •

وهو يرى أن دافع المنافسة الدينية يأتى من « حب طاعة الله ، عز وجل ، والعزم على القيام بها ، لو أعطى أسبابها ، التى بها ينالها » •

أما دافع المنافســة الدنيوية ، فيتمثل فى « حب الدنيا ، وحب سعة العيش فيها ، والتنعم بخيراتها » •

ويلاحظ أن المحاسبى يمر سريعا على هذه الدوافع ، دون أن يقــدم مزيدا من التفصيل أو الشرح • وقد يرجع ذلك الى أنه كان يركز على

---

(١) سورة الحشر ، آية ٩ .

الحسد المحرم ، نظرا لخطورته على الفرد والمجتمع • أما المنافسة فقد دعا اليها فى مجال الدين ، ولم يتشدد على أصحابها فى مجال الدنيا ، بل كان معهم رحيما ، أدرك أن حرص الانسان على الاستئثار بالخير لنفسه غريزة ، وأن التطلع لما فى أيدى الناس طبيعة ، فلم يحاول انتزاع هذه الطبيعة ، أو الوقوف فى طريقها • وانما ركز اهتمامه على نقطة واحدة ، وهى ألا تنمو بذور الشر فى هذه الطبيعة ، فتثمر الحسد ، حيث تتغذى معظم الرذائل الأخرى •

دوافع الحسد :

ذكر المحاسبى من دوافع الحسد حوالى سبعة أنواع ، اختص بعضها بأبواب مستقلة ، ذات عناوين رئيسية ، وتعرض لبعضها الآخر فى ثنايا بحثه • ويمكن تصنيفها جميعا على الوجه التالى :

١ — الكبر والعجب :

قد يأنف الانسان أن يرتفع عنه من هو أدنى منه فى مجال دينى ، أو منصب دنيوى ، كذلك قد يأنف أن يساويه ، أو يرتفع عنه من يماثله ، فى هذه الأمور « فاذا أنف منه ، وازدراه : ورثه ذلك الحسد له ، فأحب أن تزول عنه نعمة الله ، عز وجل ، غما أن يراها بمن لا يستأهلها عنده ، وأنفا أن يكون من دونه — مثله ، أو فوقه » ! •

ويمثل المحاسبى لذلك بقول قريش ، عندما بعث فيهم محمد ، أنه غلام يتيم ! وفى القرآن (وقالوا : لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) [(١)] •

ومن ذلك أيضا ما ورد عن الأمم الماضية حين قالوا لرسلهم الذين

---

(١) سورة الزخرف ، آية ٣١ .

بعثوا اليهم (ما أنتم الا بشر مثلنا) (١) و (أنؤمن لبشر مثلنا) (٢) فجزعوا أن يفضل عليهم بشر مثلهم ، فحسدوه ، وردوا الحق ، وقالوا (أبعث الله بشرا رسـول) (٣) وقالوا (لولا أنزل علينا الملائكة) (٤) ! تعجبا وانكارا أن يفضلهم من هـو مثلهم .

٢ — حب الرئاسـة :

وهو الداء الذى فرق أهل الكتاب ، حسدا بينهم أن يعلـوا بعضهم بعضا فى العلم : كل واحـد منهم يحسد صاحبه أن تكـون لـه الرئاسة دونه على الناس ، فيرد كل واحـد ما عند صاحبه من الحق ، ويخطئه فيما يقول ان كان حقا ، ويظهر أن الحق فى غيره ، ليصـد الناس عنه ، ويطفىء نوره حسـدا أن ترتفع منزلته ، أو يخضع لـه فيكون عليه رئيسـا .

وبهذا الدافع كفر علماء اليهود بالنبى ، صلى الله عليه وسلم ، وهم يعرفون أنه قـد جاء بالحق من عند الله ، حسـدا أن يرئسـوه عليهم ، وتذهب رئاستهم فى اليهود ، فيكونوا أتباعا بعد أن كانوا متبوعين !

٣ — حب المنزلـة :

اذا كان التغلب على الجمهور بعامة هـو الهدف من حب الرئاسة فان التغلب على شخص بعينه هـو الهدف من حب المنزلة . وهنا يقدم المحاسبى مثالا ، كثيرا ما نراه فى حياتنا الجارية ، حين يقول :

« يتحاسد الصاحبان فى الحب والمنزلـة عند من يصحبانه ، فيحب أحدهما ألا يفضله عليه فى عمل ولا علم ، ولا يرفعه عليه ، فيخطئه فيمـا

---

(١) سورة يس ، آية ١٥ .
(٢) سورة المؤمنون ، آية ٤٧ .
(٣) سورة الاسراء ، آية ٩٤ .
(٤) سورة الفرقان ، آية ٢١ .

يقول ، ويحب أن يهتك ستره عند صاحبه ، ويقع فيه ، ويفطنه الى سوء الظنون فيه ، ويضع أمره لئلا يكون أحب منه ، وأن يكون الحب والمنزلة له عنده دون صاحبه » ! •

٤ — حب ظاهر الدنيا :

وبهذا الدافع يود الانسان أن ينال مثل ما يراه على غيره من نعم الدنيا المادية والروحية •

أما النعم الروحية فتتمثل فى تطلع الأخ الى حب والديه الذى يسبغانه على أخ آخر له ، أو تطلع الانسان الى ود الأقارب الذى يمنحونه أحد أفراد العائلة •

وأما النعم المادية ، فتظهر بوضوح فى كل من التاجر والصانع ، يحسد أحدهما الآخر ، ويحب أن يزول عنه المشترى والمستأجر ، فيبايعه (دون صاحبه) ويستأجره ، فيحب أن زبائنه صاروا اليه ، وتركوه ! •

ثم يقول المحاسبى : « وكذلك الضرتان ، والمرأتان » هكذا دون تعليق ! أما الضرتان فمن الواضح أن كلا منهما تنفس على الأخرى استئثار الزوج بها ، وتقربه منها ، وأما المرأتان ، فيمكن أن يتمثل الحسد بينهما فى كراهية احداهما ما أسبغ على الأخرى من نعمة الجمال أو الثروة ، أو ما يخصها به الناس من الاعجاب •

ويلاحظ أن المحاسبى يطلق على هذا الدافع : « حب ظاهر الدنيا » ولا شك فى أن اختياره لكلمة « ظاهر » ذو دلالة على تفاهة القيمة التى يقيس بها الناس أمور سعادتهم فى الحياة ، وأنها ليست أكثر من قشرة خارجية •

ومع ذلك فهو يقول : « وقد يخرج الحسد الذى يكون من حب الدنيا

كالملك والشرف حتى يقتتلوا ، فيقتتل بعضهم بعضاً ، حسداً أن ينال من ملك الدنيا أو شرفها ، أو عزها ، أو اكرام أهلها مالا ينال صاحبه » [١] .

٥ — المشاكلة والمماثلة :

يرى المحاسبى أن المشاكلة فى النسب ، أو القدر ، أو فى الغنى ، أو فى التجارة ، أو فى الصناعة ، أو فى المناصب — من أشيع دوافع الحسد . فيقول : « يتحاسد بنو الأم ، وبنو الأعمام ، والاخوة أكثر ذلك دون سائر الناس ، فيحسد بعضهم بعضاً ، ولا يكادون يحسدون غيرهم من الغرباء » [٢] !

« وكذلك العالم يحاسد العالم . ولا يكاد يحاسد غيره . وكذلك أهل التجارات : يسرى الحسد من أهل كل تجارة الى من شاركهم فيها دون سائرهم من التجار ، كالبزازين (تجار الثياب) يحسد البزاز البزاز مثله ، يسوءه ويغمه ما يرى من نفاق سوقه وأرباحه ، ولا يكاد يحسد الجزارين والصيارفة وسائر الباعة » [٣] .

٦ — القرب :

يقول المحاسبى : « وكذلك من دنا منه من القرابة أسرع اليه بالحسد ممن تباعد عنه . ومن ذلك : ما روى أن عمر بن الخطاب كتب الى أبى موسى الأشعرى : « أن الأقرباء يتزاورون ، ولا يتجاورون » « فالقرب من المجاورة وغيره فى الحسد أسرع .. يحسد القوم عالمهم ، ويعظمون العالم الغريب ، لأنه ليس مثلهم ، ولا يساويهم فى النسب والجوار » [٤] .

---

(١) الرعاية ص ٤٣٠ .
(٢) نفس المصدر ص ٤٣١ .
(٣) الرعاية ص : ٤٣١ ، ٤٣٢ .
(٤) الرعاية ص ٤٣٢ .

٧ — الحقد ، والعداوة ، والبغضاء :

يعد المحاسبى هذا الدافع المشتبك أشـد دوافع الحسـد خطرا ، وذلك ما وصف الله ، عز وجل ، به الكفار ، وعداوتهم ، وبغضهم للمؤمنين ، فقال (واذا لقوكم قالوا : آمنا • واذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ • قل : موتوا بغيظكم • ان الله عليم بذات الصدور • ان تمسسكم حسنـة تسؤهم) [١] فأخبر أنهم مبغضون للمؤمنين ، يسوؤهم ما يرون به من نعمة الايمان والطمأنينة الروحية ، حسـداً لهم ، لبغضتهم وعداوتهم ، فأخرجتهم العداوة والبغضاء الى الحسد [٢] •

فالمبغض المعادى لا ينفك من الحسد والشماتة ، وقد يكـون عن حسد العداوة والبغضاء : القتل ، وأخذ المـال ، والسعاية بمن يحسـده ، وهتك ستره ، وغير ذلك • فالمبغض حسـده أعظم الحسد وأشده ! » [٣] •

عـلاج الحسـد :

يسير المحاسبى فى علاجه لهذه الظاهرة على منهج مكون من مرحلتين :

الأولى : بيان خطورة الحسد ، وتفصيل أضراره التى تلحق الحاسد فى نفسـه ، ودينه ، ودنياه •

الثانيـة : تبدأ حيث تنتهى الأولى • وتتمثل فى دعوة الانسان أن يتدبر — بعقله — هذه الأضرار ، ويقف أمام نفسـه موازنا بين السلامة منها ، أو التورط فيها • حتى اذا ما اقتنع بكراهة الحسد ، أمكن له السيطرة عليه ، أو حصره فى أضيق نطاق •

---

(١) سورة آل عمران ، آية ١١٩ ، ١٢٠ •
(٢) وأخرجتهم الى الشماتة فى قوله تالى : (وان تصبكم شيئة يفرحوا بها) — سورة آل عمران ، آية ١٢٠ •
(٣) الرعاية ص ٤٢٩ •

(أ) المرحلة الأولى : أضرار الحســد :

آمن المحاسبى بخطورة الحسد على المستوى الاجتماعى ، وأنه من أهم أسباب اختلاف أفراد الأمة الواحدة ، وعوامل تدهورها • كما أنه على المستوى الفردى أصل لكثير من الشرور الأخلاقية التى تترتب عليه ، والعذاب النفسى الذى يصاحبه • وقد كتب فصلا ممتعا فى بيان أضرار الحسد ، مركزا على نقطة هامة ، تتمثل فى أنه يخاطب الفرد ، وهو مدرك تماما لغريزة حرصه الشخصى على منفعته الخاصة ، فبين لـه أن الحســد لا يتفق وهــذه المنفعة ، وبضربه على هذه النغمة المــادية بالاضافة الى استخدامه أسلوب الترغيب والترهيب يمكن أن نقرر نجاح المحاسبى فى محاولته ، الى حد كبير •

وفيما يلى أهم العناصر التى أدار المحاسبى حولها شرحه لبيان اضرار الحســد ، مع قدر كبير من التركيز :

— الحاسد يغش المحسود المؤمن ، ويشارك بذلك أعداءه من المشركين فى عداوتهم التقليدية للمؤمنين •

— الحاسد يسخط على قضاء الله فى تقسيم النعم والأرزاق علــى عبــاده •

— الحاســد لا ينال منفعة دينية أو دنيوية على حسده ، بل على العكس يستوجب غضب الله وسخطه •

— ليس الحسد سببا مؤثراً فى زوال النعم ، لأن الله ، تعالى ، لا ينفذ مشيئته حسب رغبات الحاسدين ، والدليل على عدم تأثير الحســد أن الله ، تعالى ، أبقى على الأنبياء نعمه ، وكثيرا ما حســدوا من قومهم ، كما أبقى على الأغنياء غناهم ، وحافظ للمؤمنين على ايمانهم • يقول تعالى : (ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم ، وما يضلون الا أنفسهم) (١) •

---

(١) سورة آل عمران ، آية ٦٩ •

— الحاسد هـو الخاسر ، وليس المحسود ، ويمثل المحاسبى لذلك برجل أراد أن يرمى عدوا بحجر ، فعاد الحجر الى عينه هو ، وبيان ذلك أن الحاسد كان — قبل أن يحسـد — فى (نعمة السلامة من الحسد) فلمـا تحركت نفسه بهذا الشعور الخبيث فقد تلك النعمة •

— يفترض المحاسبى امكانية تحول أمنية الحاسـد فى المحسود اليه ، نتيجة سخط الله ، ويمثل لذلك بانسان أراد زوال الايمان عن آخر ، فزال ايمانه هو • يقول الله تعالى : (يا أيها الناس انما بغيكم على أنفسكم) [١] •

— الحسد عذاب نفسى ، وغم ، وجزع يتجددان كلما استمرت النعم على المحسود ، ويستفحلان بزيادتها •

— لو تدبر الكافر الذى لا يؤمن بالحياة الآخرة تلك الأضرار السابقة لارتدع خوفا على سلامة دنياه ، فكيف بمؤمن يعتقد باليوم الآخر ، وما فيه من جزاء على النوايا والأفعال •

— الحسد شعور يقويه ابليس فى نفس المؤمن ، لأنه لو ترك المؤمن ونفسـه لأحب الشخص الذى تظهر عليه النعم ، وخاصـة الدينـة ، فحاول منافسته ، وربما لحق به ، ففاز • واذا لم يحاول منافسته ، فحسبه شعور المحبة ، والمشاركة القلبية • جـاء فى الحديث : « أهل الجنة ثلاثة : المحسن ، والمحب لـه ، والكاف عنه » •

— لو أن الحسـد يؤثر فى المحسود لكان الحاسـد معرضاً هـو الآخر لحسـد غيره « فان أردت الا يطيع ربك فيك الحاسدين ، فأنت أهل ألا تحسد عباده ، اتباع محبته ، وشكرا له على ذلك » [٢] •

المرحلة الثانيـة :

سبق أن هذه المرحلة تبدأ حيث تنتهى الأولى • ومع ذلك فقـد ود

---

(١) سورة يونس ، آية ٢٣ •
(٢) الرعاية ص ٤٣٩ •

المحاسبى لو أنها بدأت مع بداية المرحلة الأولى • فهـو يقول : « وانمـا سردت لك هذه الخلال التى بها ينفى الحسـد ، ان لم تسخ نفسك بترك الحسد بالخلة الأولى ، فعسى أن تسخو فتتركه بالخلة الثانية ، فان لم تسخ بالثانية ، فعسى أن تسخو بالثالثة ، أو الرابعة •• » [٢] •

غير أن المحاسبى يدرك تماما شراهة الحسد ، وأنه داء « شمل أهل الدين والدنيا » ، ومن ناحية أخرى « فانه يدرك طبيعة الانسان الذى يصاب به ، أنه ليس ملاكا يحلق بأجنحة ، فيقول : « انك لا تقدر أن تسكت عدوك ابليس ، ولا تغير طبعك ، فتجعل خلقة نفسك خلقة لا تنازعك الى حسد من عاداها ، أو تختص بشىء دونها ••• ولم تكلف أن تجعل طبع نفسك بهيئة من لا يغفل ، ولا يسهو ، ولا ينازع الى محبوب ولا مكروه ، فذلك طبع الملائكة » [٣] ! •

واذ يقرر المحاسبى ان الانسان غير مكلف بتغيير طبيعته التى خلق عليها ، فانه يؤكد أنه مكلف باستخدام عقله الذى اختصه الله به ، وهـو يرى أن **معرفة أضرار الحسد** تحرك شعور الكراهية لـه ، وتقويه ، وعندما يستحكم هذا الشعور الجديد — تحت رعاية العقل — يصبح الحسد مشلولا فى مكانه المظلم من النفس ، بل ربما ضمر ، وانمحى • يقول المحاسبى : « فاذا كنت للحسد كارها ، أبيا لـه من قبل عقلك ، فلا يضرك منازعة نفسك به ، وخطرات العدو — يقصـد ابليس » ! [١] •

هذا ، ويمكن الاشارة الى أن فكرة التطهير الأخلاقى عن طريق العقل قد تناولها جالينوس فى كتاب « تعرف المرء عيوب نفسه » الذى ترجمـه وأصلحه حنين بن اسحاق ، وفيه يثبت جالينوس أن أخطاء الناس تنتج من شهواتهم ، وعليهم أن يتحكموا فيها بعقولهم ويتسلطوا عليها ، حتى

---

(١) نفس المصدر ص ٤٤٠ •
(٢) نفس المصدر ص ٤٤١ •
(٣) الرعاية ص : ٤٤٠ •

ينجوا من هذه الأخطاء ، والخطأ الأخلاقى يرجع ، فى نظره الى الخطأ العقلى » (٣) .

الجزاء الأخلاقى للحســد :

يبين المحاسبى فى نص فريد ، الجزاء الأخلاقى للحســد ، وخاصة اذا حل « بالمحسود ما تمناه الحاسد له » ، ثم شعر هذا الأخير بالندم ، وتقدم فى طريق التوبة طالبا الغفران . فلمن يعتذر ؟ وأمام من يطلب الصفح ؟ .

ويقرر المحاسبى أن القانون اذا كان لم يحدد للنوايا الشريرة ، ومنها الحسد ، جزاء ماديا ، فان الشرع قد تعقبها ، ورصــد لها جزاء روحيا ، ربما كان أقسى على النفس من العقاب المــادى ! .

ومن الأفضل أن نعرض ، فى هذا المجال ، لنص المحاسبى نفسه قصداً الى التعرف على طريقته ، ولغته ، ثم على مدى تحليله لبعض النوايا التى قد تكون غامضة فى أعماق النفس .

« قلت : فان ساءنى ما رأيت من النعم ، وتمنيت زوالها ، فينزل من البلاء ما يزول عنه ، كالغنى : يزول عنه وينزل به الفقر ، أو الصحــة ، فينزل به المرض ، أو العلم : فيحل به الجهل ، أو العصمة فيحل به الخذلان ، أو الستر فيحل به هتك الستر ، ثم ندمت على ذلك ، أيكون للمحسود عندى مظلمة يجب على التحلل منها ؟ .

قال : أما ما كان من عمل القلب ، ولم تستعمل به جوارحك ، فذلك ذنب بينك وبين الله ، عز وجل ، عصيته به فى عباده ، نهاك عنه وذمــه اليك ، فليس عليك فى ذلك للمحسود تبعة ، ولا يجب عليك استحلاله .

---

(١) ابن مسكوية وفلسفته الاخلاقية للدكتور عبد العزيز عزت ص ٣٦٥ ، ٣٦٦ .

فان خرجت الى غيبة أهاجك عليها الحسد الذى فى قلبك ، أو تكذب عليه (أى المحسود) ، أو تغتاله بغائله تحرمه بها منفعته ، أو تنزل به مكروها ، أو أخذ مال لا يحل لك من مالــه ، فعليك الاستحلال من ذلك وما أشبهه •

وأما ما لم يعد (يتجاوز) القلب فهو ذنب عظيم ، لا يجرى مجرى المظالم التى فيها القصاص بين العباد فى عمل الجوارح فى النفس والأموال والأعراض • ولرب شىء لا قصاص فيه أعظم من كثير مما فيه القصاص •

وقد جاء فى الحديث النبوى : ان الحسد يأكل الحسنات ، كما تأكل النار الحطب (١) •

والخلاصة أن الحاسد اذا ألحق بالمحسود أذى ماديا وجب عليــه الاعتذار لــه ، وطلب السماح منه • أما بالنسبة الى شعور الحسد نفسه ، فانه يظل « ذنباً خفياً » بين الحاســد وبين الله ، الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصــدور • وحينئذ فعليــه أن يتضرع اليه سبحانه بالتوبة ، وطلب المغفرة •

التأمين في الفكر الفقهي المعاصر

أ. د. محمد بلتاجي

منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادى اشتدت وطأة الغزو الاقتصادى والاجتماعى فى كثير من البلاد الاسلامية ، وأخذت هذه الوطأة تزيد وتنمو وتتسع — وتتخذ سبلا متعددة — منذ مطالع القرن العشرين حيث نحيت الشريعة الاسلامية عن كافة مجالات الحياة سوى العبادات وما يطلق عليه (الأحوال الشخصية) [1] ، وأصبح من الواضح أن هذا الغزو يستهدف اقتلاع بقايا النظم الاسلامية من حياة المسلمين .

ولما كان (نظام التأمين) من النظم الوافدة على البلاد الاسلامية ، وكانت شركات التأمين قد أخذت على عاتقها نشره وصبغ حياة المسلمين به — فقد كان منذ ظهر فى العالم الاسلامى على النحو السابق — مجالا واضحا للصراع الذى دار بين الذين يروجون له والذين يحذرون منه ، وفى غضون ذلك تساءل عامة المسلمين عن حقيقة الحكم الشرعى لهذا النظام : أهو حلال فيجوز لهم الاسهام فيه ، أم هو حرام فينبغى عليهم اجتنابه ؟

ومن ثم كثر التساؤل عن حكم التأمين ، وبدأت الفتاوى والاجتهادات الفقهية تتتابع فى العالم الاسلامى ، وبحثت قضية التأمين فى المجامع والمؤتمرات الفقهية ، وتعددت فى ذلك كله اتجاهات النظر ونتائجه .

---

(١) راجع مثلا كتابنا (دراسات فى أحكام الأسرة) ص ٢٥ — ٤٠ ودراستنا (نحو وجهة اسلامية) ص ١٣٨ — ١٥٢ .

وحين نراجع مجموع أقوال الفقهاء المحدثين فى التأمين نجد أنها تأخذ فى القضية الاتجاهات التالية :

أولا : اتجاه يميل الى القول بأن التأمين غير جائز .

وبعض القائلين بذلك يخص هذا الحكم بما اذا كان العقد وأخذ قيمة التأمين بدار الاسلام [١] ، وبعضهم استفتى فى بعض صور التأمين خاصة لكنه علل الحرمة فيه بعلة منتشرة فى كافة صور التأمين ، بل فى فكرة التأمين ذاتها ، ومن ثم يصح القول بأنه كان يرى أن كافة صوره غير مشروعة .

وفى مقدمة المائلين الى هذا الاتجاه المرحوم الشيخ محمد بخيت المطيعى [٢] مفتى مصر الأسبق ، والشيخ عبد الرحمن قراعة [٣] مفتى مصر بعده ، والشيخ أحمد ابراهيم [٤] أستاذ الشريعة الاسلامية بالجامعة المصرية ، والشيخ عبد الرحمن تاج شيخ الأزهر الأسبق ، والشيخ عبد الله القلقيلى مفتى الأردن ... وغيرهم [١] .

ويمكن أن نمثل لموجز هذا الاتجاه بما ذكره الشيخ عبد الله القلقيلى

---

(١) راجع : حاشية ابن عابدين ٤/١٦٩ حيث يقرر ابن عابدين أن المسلم المستأمن فى دار الحرب له أخذ مالهم برضاهم « ولو بربا أو قمار » بخلاف المستأمن منهم فى دارنا ؛ لأن دارنا محل اجراء الأحكام الشرعية ، فلا يحل لمسلم فى دارنا أن يعقد مع المستأمن الا ما يحل من العقود مع المسلمين .

(٢) ١٢٧١ — ١٣٥٤ هـ = ١٨٥٤ — ١٩٣٥ م .

(٣) صدرت فتواه بتاريخ ١٥ يناير ١٩٢٥ م .

(٤) ت ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م .

(٥) راجع مثلا : (أسبوع الفقه الاسلامى) ص ٤١٩ — ٤٣١ ، و (التأمين) الدكتور محمد الدسوقى ص ٨١ وما بعدها ، ومراجعهما . ورسالة أحكام السوكرتاه للشيخ المطيعى ، وبحوث المؤتمر السابع من مجمع البحوث الاسلامية ، ومجلة الأزهر ١/٣٦٧ وما بعدها ، ومجلة المحاماة ، السنة السابعة ص ٩٣٧ ، ومجلة الوعى الاسلامى ، شوال ١٣٩٥ هـ (أكتوبر ١٩٧٥ م) ص ٦٧ — ٧٠ .

من قوله : « ونحن نظن أن التأمين بجميع أنواعه وضروبه من الحرام البين لكل أحـــد ، والبادى للعالم والجاهل كما جاء فى الحديث الصحيح (الحلال بين والحرام بين) [١] .

ويذهب أصحاب هذا الاتجاه — فى مجموعهم — الى أن نظام التأمين يتضمن من معانى القمار ، والغرر المحرم للعقود ، والتزام مالا يلزم شرعا ، والجهالة المحرمة للعقود والربا بنوعيه [٢] ، والرهان المفسد للعقود ، وأكل المـــال بالباطل — ما يجعله محرما دون أدنى شـــك .

ومن ثم لا يمكن أن يلحق هذا العقد بأى من العقود الشرعية (كعقد الكفالة والضمان وما فى معناهما) ، انمـــا يلحق بالعقود المحرمة التى تؤكل فيها أمـــوال الناس بالباطل [٣] .

ثانيا : اتجاه يميل الى القول بأن التأمين — بكافة أنواعه — جائز شرعا :

وفى مقدمة هؤلاء المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى ، وأستاذنا

---

(١) أسبوع الفقه الاسلامى ص ٤٢٠ .

(٢) ربا النسيئة وربا الفضل .

(٣) وقد رأى المرحوم الدكتور عيسى عبده فى التأمين رأيا قريبا شيئا ما من هـــذا الرأى ، حيث يقول انه لا شبهة عنده فى أن التأمين التجارى حرام قطعا ، وفيه اضرار باقتصاديات المسلمين ، أما « التأمين التبادلى والتعاونى والتكافلى والاجتماعى .. وما شئت من شعارات .. فلا يخرج فى أحسن حالاته عن الزهرة الصناعية الكاذبة ، وهذه قد يباح النظر اليها اذا أجدنت الأرض وخلت من كل زهرة طبيعية » ، ولكنه يرى أن الشريعة الاسلامية فيها الأصل من كل الذى يقال عنه تعاون وتكافل ، فلا وجـــه لترك الأصل فيها والتهالك على البديل .. (التأمين : الأصيل والبديل) ص ٢٠ — ٢١ .

وهذا الرأى — من الناحية العملية — موافق للاتجاه الأول ، وان اختلف التكييف الفقهى بينهما : لأن الدكتور عيسى عبده يرجع فى قوله هذا الى المقرر القائل بوجوب اجتناب النظم الواردة من الأجنبى ما دام فى النظم الاسلامية ما يغنى عنها ، تمسكا بالاصالة الاسلامية واحياء لروحها ، بعيدا عن كل تقليد أعمى للاجنبى « الذى غلبنا فى ديارنا » المرجع السابق .

المرحوم الشيخ على الخفيف ، والأستاذ مصطفى الزرقا ، والدكتور محمد سلام مدكور ، والشيخ عبد الرحمن عيسى (١) ، والدكتور محمد البهى ، والدكتور ابراهيم الطحاوى .. وغيرهم (٢) .

وينبغى أن نلاحظ أن بعض هؤلاء قدموا فى رأيهم هذا شيئا من التحفظ على بعض قضايا التأمين الفرعية وجزئياته ، فتحفظ المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى على مسألة (الربا فى التأمين) حيث رأى أنه ينبغى أن تخلو المعاملة فيه من الربا (٣) . كما تحفظ الشيخ عبد الرحمن عيسى على بعض صور التأمين على الحياة (٤) . وأيضا تحفظ الدكتور سلام مدكور على بعض الشروط التعسفية التى تغالى فيها شركات التأمين (٥) . لكن مجمل الرأى عندهم جميعا هو الميل الى أن التأمين فى مجموعه حلال .

وبداهة ، فانهم يحاولون رد أدلة أصحاب الاتجاه الأول ، ثم انهم يستدلون أيضا لجواز عقد التأمين بمحاولة حمله على بعض ما فى الفقه الاسلامى ، كقياس عقد التأمين على (ولاء الموالاة) ، وعلى ضمان المجهول وضمان ما لم يجب ، وعلى الوعد الملزم عند المالكية ، وعلى ضمان خطر الطريق ، وعلى نظام العواقل فى الاسلام ، وعلى عقد المضاربة الشرعى ،

---

(١) كان مديرا لتفتيش العلوم الدينية والعربية بالأزهر .

(٢) راجع مثلا : (أسبوع الفقه الاسلامى) ص ٣٨٢ — ٤٥٤ ، و (الاسلام والحياة) للدكتور محمد يوسف موسى ص ٢١٦ وما بعدها ، وبحث (التأمين) لأستاذنا الشيخ على الخفيف ، و (المعاملات الحديثة وأحكامها) للشيخ عبد الرحمن عيسى ، و (رأى الدين بين السائل والمجيب) للدكتور محمد البهى ص ١٨٦ — ١٨٩ ، (الاقتصاد الاسلامى) للدكتور الطحاوى ١٤١/١ ص ٤٧ ، ومجلة العربى ، العددين ١٩٢ ، ١٩٥ .

(٣) راجع كتابه السابق ، وأسبوع الفقه الاسلامى ص ٣٨٢ .

(٤) راجع : كتابه السابق .

(٥) انظر : العدد ١٩٥ من مجلة (العربى) محرم ١٣٩٥ هـ — فبراير ١٩٧٥ م ، ص ٢٣ .

وعلى عقد الحراسة ، والايداع ، وعلى قضية تجـار البزمع الحاكـة ، ومسـألة بيع الوفاء •

كمـا يستدلون لذلك بالضرورة ، والعرف ، والمصلحـة المرسلة ، واستصحاب الأصل ، ونظام التقاعد والمعاشات فى الدولة •

ثالثا : اتجاه يفرق فى حـكم التأمين بين التجـارى والتعاونى (أو التبادلى) ، فيرى عدم جـواز الأول ، بينما يرى أن التعاونى جائز ، أو أنه لا بأس به ، أو مرغوب فيه (وهى اصطلاحات تتفق على مشروعيته ، وان اختلفت فيما بينها شيئا فى التكييف الفقهى لنوع المشروعية) •

والفارق الرئيسى بين النوعين يكمن فى المقصـد الأساسى الذى حفز الى تكوين شركة التأمين ، أو جماعته ، فان كان هذا المقصد هو (الربح) كان هذا هـو التأمين التجارى — وان تحققت تبعا له أغراض أخرى — كما أن المقصـد الرئيسى عند التجار هو تحقيق الربح وان تحققت فى التجارات أغراض أخرى من نقل البضائع ، وتسويقها ، وتيسير تبادلها بين الناس ، وتشغيل العمالة •• الخ •

أما اذا كان المقصد الرئيسى الذى حفز الى تكوين جماعة التأمين انما هـو (التعاون وتبادل المنافع فيما بينهم وجبر الضرر الذى قـد يلحق بعضهم بتكافلهم جميعا فى ذلك) فهذا هـو التأمين التعاونى أو التبادلى أو التكافلى أو الاجتماعى •

وبنـاء على هـذا الفارق فان (المستأمنين) فى التأمين التجارى ليسوا هم — فى حقيقة الأمر — (المؤمنين) ، بينما تجتمع الصفتان — اجتماعا حقيقيا — فى المنشئين لجماعة التأمين التعاونى ، ولذا فانهم يتقاسمون فيما بينهم كافة نتائج التكافل والتضامن تقاسما حقيقيا ، دون تدخل طرف ثالث على نحـو يجعله مستقلا عن مجموع المستأمنين ، لأنه هـو المنظم الحقيقى لمجموع عمليات التأمين •

أما فى التأمين التجارى ، فان شركة التأمين — وهى طرف مستقل منفصل عن المستأمنين وليس منهم — هى التى تتقاسم — بواسطة المساهمين فيها — الأرباح التى تحققها العملية التأمينية فى مجموعها ، والرغبة فى هذه الأرباح هى التى حفزتهم فى الحقيقة الى انشاء هذه الشركة (دون أن يمنع هذا — كما سبق — من تحقق أغراض وخدمات أخرى اجتماعية أو اقتصادية تؤديها شركات التأمين التجارى) [1] .

ويمثل هذا الاتجاه قول أستاذنا المرحوم الشيخ محمد أبى زهرة فى ختام تعليقه على البحوث التى قدمت فى موضوع التأمين الى (أسبوع الفقه الاسلامى [2]) : « والآن نقرر النتيجة التى انتهينا اليها ، وتتلخص فى أمرين :

أحدهما : أننا نكره عقود التأمين غير التعاونى للأسباب الآتية :

أولا : لأن فيه قماراً أو شبهة قمار على الأقل .

ثانياً : لأن فيه غرراً ، والغرر لا تصح معه العقود .

---

(١) تقول مؤسسات التأمين التجارى انها تؤدى الخدمات التالية :

١ — التخفيف من الصعوبات التى تنشأ للافراد عند تحقق أخطار .

٢ — معاينة الأخطار المراد التأمين عليها وارشاد أصحابها الى كل ما من شأنه تحسين العوامل فيها .

٣ — تعتبر موردا من موارد التمويل الضخمة فى الدولة والمجتمع بما يتجمع فيها من أموال التأمين .

٤ — تدلى برأيها الفنى — بواسطة أجهزتها المتخصصة — فيما يطلب منها المشورة فيه من الدولة قبل اصـدار بعض القوانين . راجـع : مبادىء التأمين ص ٢٢٥ — ٢٢٧ .

(٢) الذى عقد فى دمشق فى الفترة من ١٦ — ٢١ شوال ١٣٨٠ هـ = ١ — ٦ ابريل ١٩٦١ م ، وطبعت بحوثه بواسطة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة عام ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٣ م .

ثالثاً : لأن فيه ربا ، اذ تعطى فيه الفائدة • وفيه ربا من جهة أخرى وهو أنه يعطى القليل من النقود ويأخذ الكثير •

رابعاً : لأنه عقد صرف ، اذ هـو اعطاء نقـود فى سبيل نقـود فى المستقبل ، وعقد الصرف لا يصح الا بالقبض •

خامساً : لأنه لا توجد ضرورة اقتصادية توجبه •

وقد ورد النص فيـه على أن التعبير (بـ) « نكره » معناه هنـا « لانستحله » وذلك سير على أدب التعبير عند السلف من فقهائنا ، فانهم لا يعبرون بالتحريم الا فيما قام الدليل القطعي على تحريمه [1] » •

وممن انتهى الى موافقة هـذا الاتجاه أيضاً الدكتور حسين حامـد حسـان [2] ، وزميلنا الدكتور محمـد الدسـوقى [3] والدكتور عباس حسنى [4] •• وغيرهم •

ويبدو أن هـذا الاتجاه أيضا هو ما انتهى اليه (المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الاسلامى) الذى عقد بمكة فيما بين ٢١ — ٢٦ صفر ١٣٩٦ هـ ، ٢١ — ٢٦ فبراير ١٩٧٦ بدعوة من (جامعة الملك عبد العزيز) حيث « يرى المؤتمر أن التأمين التجارى الذى تمارسه شركات التأمين التجارية فى هـذا

---

(١) ص ٥٢٦ — ٥٢٧ من (اسبوع الفقه الاسلامى) .
وقد ورد لفظ (الكراهة) بمعنى الحرمة فى الآية ٣٨ من سورة الاسراء ، وفى بعض الأحاديث الصحيحة مثل حديث (ان الله كره لكم قيل وقال ...) ، وكان السلف يستخدمونه بهذا المعنى ، راجع مثلا : الموطأ ٣١٨/١ ، ٤٩٢/٢ ، ٦٥٤ واعلام الموقعين ٤٨/١ (مناهج التشريع الاسلامى فى القرن الثانى الهجرى) ١٦٤/١ — ١٦٥ ، ٦٥٦/٢ ، ٨٧٤ .

(٢) راجع : كتابه (حكم الشريعة الاسلامية فى عقود التأمين) ص ١٣٦ — ١٣٨ .

(٣) راجع : كتابه (التأمين وموقف الشريعة الاسلامية منه) ص١٣٩—١٤٢

(٤) راجع : كتابه (عقد التأمين فى الفقه الاسلامى والقانون المقارن) ص٧٣

العصر لا يحقق الصيغة الشرعية للتعاون والتضامن ، لأنه لم تتوفر فيه الشروط الشرعية التى تقتضى حله •

ويقترح المؤتمر تأليف لجنة من ذوى الاختصاص من علماء الشريعة وعلماء الاقتصاد المسلمين لاقتراح صيغة للتأمين خالية من الربا والغرر يحقق التعاون المنشود بالطريقة الشرعية ، بدلا من التأمين التجارى » [١] •

وواضح أن الفقرة الأولى تحكم على التأمين التجارى بعدم الشرعية • أما الفقرة الثانية فهى مبنية على أن التأمين الذى يقصد به التعاون أمر مشروع اذا خلا من أسباب الحرمة فى التأمين التجارى •

والأساس الفقهى العام الذى انبنى عليه حكم التفرقة بين النوعين من التأمين قائم على أنه يغتفر فى التبرعات — التى يقوم عليها النظام التعاونى — ما لا يغتفر فى عقود المعاوضات ، وأن التأمين التعاوني (أو التبادلى) يقوم حقيقة على التكافل والتعاون على البر والتقوى ، وليس استغلال حاجة الناس الى الأمن فى تكديس الثروات وأكل أموالهم •

وامتدادا لهذا الاتجاه [٢] قام بعض أساتذة الاقتصاد الاسلامى بتقديم

---

(١) راجع : قرارات المؤتمر •

(٢) الذى اقترب منه ايضا — فى نتيجته — بعض من يخالفونه فى التكييف الفقهى ، مثل الدكتور الصديق محمد الأمين الضرير (الأستاذ بكلية الحقوق جامعة الخرطوم) فى بحثه الذى قدمه الى (أسبوع الفقه الاسلامى) حيث اقترح أن يجعل التأمين كله تعاونيا (وان كان لا يرى فى التأمين التجارى مغامرة ، وفيه مصلحة محققة للمستأمنين ، ولا ضرر فيه على أحــد بل سيقع الناس فى حرج لو ألغى من حياتهم ، ومع هذا فهو لا يرى اباحته بوضعه الحالى ، انما يرى جعل التأمين كله تعاونيا (ص ٤٣٥ — ٤٦٤ من أسبوع الفقه الاسلامى) •

بعض الاقتراحات والتصـــورات الأســـاسية لتنظيمات التأمين التعاونى الاســـلامى [١] .

رابعاً : اتجاه يفرق فى حكم التأمين بين التجارى والتعاونى ، فيرى أن التعاونى (وما يشبهه فى القصد الأساس منه) مشروع لأنه من التعاون على البر والتقوى ، أما التجارى فيتوقف فى حكمه ويرى أنه يحتاج الى مزيد دراســـة .

ويمثل هذا الاتجاه ما قرره المؤتمر الثانى لمجمع [٢] البحوث الاسلامية ، حيث قرر بشأن التأمين ما يلى :

(أ) التأمين الذى تقوم به جمعيات تعاونية يشترك فيها جميع المستأمنين لتؤدى لأعضائها ما يحتاجون اليه من معونات وخدمات : أمر مشروع وهو من التعاون على البر .

(ب) نظام المعاشات الحكومى — وما يشبهه من نظام الضمان الاجتماعى المتبع فى دول أخرى — كل هذا من الأعمال الجائزة .

(جـ) أما أنواع التأمينات التى تقوم بها الشركات — أيا كان وضعها — مثل التأمين الخاص بمسئولية المستأمن ، والتأمين الخاص بما يقع علـــى المستأمن من غيره ، والتأمين الخاص بالحوادث التى لا مسئول فيها ، والتأمين على الحياة [٣] وما فى حكمه — فقد قرر المؤتمر الاستمرار فى دراستها

---

(١) راجع مثلا : بحث (التعاون لا الاستغلال اساس عقد التامين الاسلامى) للدكتور محمدشوقى الفنجرى ، وبحث (مشروع بديل اسلامى للتطبيق المعاصر للتامين) للدكتور غريب الجمال ، وكتابه (التامين التجارى والبديل الاسلامى) وندوة اتحاد البنوك الاسلامية بالقاهرة ، راجع (مجلة البنوك الاسلامية) الأعداد ٣ ، ٦ ، ٧ ، ١٢ .

(٢) عقد بالقاهرة عام ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

(٣) وهى — فى مجموعها — أنواع التامين التجارى ، راجع مثلا : (مبادىء التامين) ص ٢١ — ٢٦ و (الوسيط) ٧/١٩٠٦ .

بواسطة لجنة جامعـــة لعلماء الشريعـــة وخبراء اقتصاديين ، وقانونيين ، واجتماعيين ، مع الوقوف — قبل ابداء الرأى — على آراء علماء المسلمين فى جميع الأقطار الاسلامية بالقدر المستطاع » •

ثم قرر المؤتمر (١) الثالث لمجمع البحوث الاسلامية أنه « فيما يتعلق بمختلف أنواع التأمين لدى الشركات فقد قرر المؤتمر أن يستمر المجمع فى استكمال دراسته للعناصر المـــالية والاقتصادية والاجتماعية المتعلقة به ، وأن يستمر فى الوقوف على آراء علماء المسلمين فى الاقطار الاسلامية بالقدر المستطاع ، حتى يتهيأ استنباط أحكام لكل نوع من أنواع هذا التأمين •

أما التأمين التعاونى والاجتماعى — وما يندرج تحتهما من التأمين الصحى ضد العجز والبطالة والشيخوخة واصابات العمل وما اليها — فقد قرر المؤتمر الثانى جوازه » •

أما المؤتمرات الرابع والخامس والسادس والسابع لمجمع البحوث الاسلامية فلم يأت ضمن قراراتها شىء فى خصوص التأمين (٢) •

تعقيب :

وهكذا يتبين لنا مما سبق أن الفقهاء المحدثين اختلفوا فى حكم التأمين اختلافا حقيقياً وعميقاً ، ومن ثم لا يصح — فيما نرى — ما ذكره الدكتور محمد شوقى الفنجرى من أن « الخلاف بين فقهاء الشريعة فى مسألة التأمين ظاهرى لا حقيقى » ، ومستنده فى هذا أن الفقهاء الذين يجيزون التأمين التجارى باطلاقه يقفون موقفاً ضد الشروط التعسفية التى تفرضها شركات التأمين ، وأنهم يرون أن المفاسد والشبهات التى تصاحب هذا التأمين هى صفات خارجة عن جوهره أضيفت اليه « فالثابت أن أنصار التأمين التجارى

---

(١) وقد عقد عام ١٣٨٦ هـ — ١٩٦٦ م •
(٢) راجع قراراتها فى مطبوعات المجمع •

وهو التأمين محل الخلاف — لا يسلمون به الا بعد تخليصه من الشوائب والمفاسد التى أخذها عليه معارضو هذا النوع من التأمين . ويكون بذلك الخلاف بينهم هو خلاف ظاهرى لا حقيقى » [1] .

وهذا كلام غير صحيح لأن الخلاف مع هذا كله ما يزال خلافا حقيقيا : لأن الذين يبيحون التأمين التجارى يرون أن جوهره يتضمن من الغرر والمغامرة والربا مالا يمكن تخليصه منه بحال ، اذ أن هذه الأمور ملابسة دائما لكل عقد من عقود التأمين التجارى ، حيث لا يتلخص من المقامرة والغرر ما دام الخطر فيه معلقاً على أمر يقع أو لا يقع ، ومن الذى يعرف ذلك سلفاً ؟ ثم انه لا يمكن أيضاً تخليصه من الربا لأن فيه اعطاء للقليل وأخذ للكثير ، ولأنه عقد صرف وهو لا يصح الا بالتقابض .

فمهما تخلصت عقود التأمين التجارى (فرضا) من الشروط التعسفية فكيف يمكن تخليصه مما هو ملابس ضرورة لجوهره ؟ ومن الذى يمكن أن يعرف عند الاتفاق على العقد ما الذى سيدفعه كل طرف وما الذى سيأخذه ؟

فالخلاف فى التأمين التجارى حقيقى دون شك ، وقد كان هذا أمراً معروفاً لأطراف الخلاف ، ولم يكن الخلاف بينهم حول الشروط التعسفية أو أى مفاسد أخرى يمكن تخليصه منها ، انما هو خلاف حول جوهر هذا العقد وأركانه الأساسية التى يتكون منها ، بحيث اذا تجرد عنها كان شيئاً آخر غير التأمين . ومن ثم نرى أن الكلام السابق تبسيط مخل بحقائق الأمور .

وأيضاً فانه ليس صحيحاً ما ذكره الدكتور أحمد شلبى من أن « أكثر الباحثين » — يعنى من الفقهاء المسلمين — يتجهون الى القول بحل عمليات التأمين التجارى [2] . وقد انتهى الى هذه النتيجة بعد أن استعرض طرفا

---

(١) راجع بحثه (التعاون لا الاستغلال . .) ص ٣٥ — ٣٨ .
(٢) راجع : الاسلام والقضايا الاقتصادية الحديثة ص ٩٠ .

من أقوال الأستاذ مصطفى الزرقا والدكتور الصديق الضرير والشيخ عبد الرحمن عيسى والشيخ عبد الغنى الراجحى [1] .

ولست أدرى كيف انتهى من هذه المقتطفات القليلة الى هذه النتيجة الكبيرة التى كانت تستلزم مراجعة كافة أقوال الفقهاء المحدثين (المعتبرين فى الرأى والاجتهاد) لمعرفة نسبة من يبيح الى من يمنع الى من يتوقف .

والذى يبدو واضحا من مراجعة أقوال هؤلاء الفقهاء هو أن أكثرهم لم يتجهوا الى اباحة التأمين التجارى ، بل ان عددا قليلا منهم فحسب هو الذى اتجه الى ذلك وعلل له ودافع عنه ، فى مقابلة أكثرية لم توافقهم ، فى مقدمتهم : ابن عابدين ، والشيخ المطيعى ، والشيخ قراعة ، والشيخ أحمد ابراهيم ، والشيخ عبد الرحمن تاج ، وأستاذنا أبو زهرة ، والدكتور حسين حامد ، والدكتور محمد الدسوقى ، والدكتور عباس حسنى ، والدكتور عيسى عبده .. وغيرهم ، وهو ما انتهى اليه أيضا المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الاسلامى ، وتوقفت فى الحكم عليه مؤتمرات مجمع البحوث الاسلامية التى أسهم فيها عشرات من علماء المسلمين .

وأيضا فان معظم الذين استشهد الدكتور شلبى بشىء من كلامهم لهم تحفظات فى القضية ، وقد سبق أن بينا أن الدكتور الصديق الضرير اقترح فى النهاية أن يجعل التأمين كله [2] تعاونيا ، كما تحفظ الشيخ عبد الرحمن عيسى على بعض صور التأمين على الحياة ، أما الشيخ عبد الغنى الراجحى فانه يختتم حديثه عن (التأمين) بقوله : « ان طالب الحقيقة فى أمثال هذه المباحث يجد نفسه فى دوامة من وجهات النظر المتقابلة ، وعندما تبلغ المسألة هذا الحد من تعارض وجهات النظر بعد اعمال الفكر وبذل الجهد فى طلب الدليل ، فعلى الانسان مخلصا لدينه وربه أن يلجأ الى قلبه ووجدانه

---

(١) راجع : السابق ص ٨٧ — ٩٠ .

(٢) راجع أيضا كلمته فى (ندوة التأمين التعاونى) ، العدد الثالث من (مجلة البنوك الاسلامية) ص ٧٧ .

الدينى يستفتيه ويستلهمه ، فما حاك فى صدره فهو اثم فليتركه ، وما اطمأن اليه قلبه وسكنت نحـــوه النفس فلا بأس [١] » . ومثل هذا لا يقال فى أمر اطمأنت فيه النفس الى الاباحة .

* * *

ومهما يكن من أمر ، فليس مقياس صحة الرأى (فيما هو مختلف فيه مما هـــو مجال للاجتهاد) كثرة القائلين به أو قلتهم ، ولا ثقل الرأى على النفس أو خفته ، ولا شهرة أشخاص القائلين به أو عدم شهرتهم [٢] . انما المقياس الصحيح الذى تقاس به الآراء المختلف عليها هـــو مـــدى توافق كل منها مع مقررات الشريعة ونصوصها الثابتة [٣] .

---

(١) التجارة فى ضوء القرآن والسنة ص ٧٧ .

(٢) راجع فى تقرير ذلك : (بحوث اسلامية) ٢٦٧ وما بعدها ، و (دراسات فى الأحوال الشخصية) ص ٢٦ — ٣٠ .

(٣) انظر تفصيل هذا الموضوع فى كتابنا : عقود التأمين وجهة الفقـــه الاسلامى دار العروبة بالكويت ، دار الفصحى بالقاهرة ١٩٨٢ م .

تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها

بانوراما تاريخية

د . احمد طاهر حسنين

لم تعد اللغة العربية الآن محصورة فى حدود جغرافية ضيقة . فلقد تجاوزت كل الحدود التقليدية ، وصادفت اقبالا منقطع النظير من الأمم الأفريقية والآسيوية وفى أوروبا وأمريكا على الســواء ، فراحوا يهتمون بدراستها ويؤلفون فيها . هــذا بالاضافة الى ما نشهده فى السنوات الأخيرة من سيل الوافدين المتدفق على العواصم العربية ، هؤلاء الذين جــاءوا للدراســة فى جامعاتنا العربية ، أو بهدف تعلم اللغة العربية وحدها .

ونحن نتفق مع الدكتور كمال بشر فى قوله : « ان حياتنا الجديدة قد دعت الناس الى مزيد من التعرف علينا والاتصال بنا اتصالا مباشرا ... وقد أدرك هؤلاء الناس أن معرفــة لغتنا خــير سبيل للوصــول الى غايتهم » (1) .

وفى الحقيقة فان تاريخ اللغة العربية الفصحى تاريخ طويل حافل ، فهو يرجع الى بضعة عشر قرنا مرت خلالها هذه اللغة بمراحل وأطوار متعددة .

ولعل أسمى هذه المراحل هى مرحلة الدين الاســلامى الذى تطور بالفصحى من لغة وثنية مادية الى لغة ذات دين سماوى يحمل ما لا عهد لها به من قيم روحية وعقلية وانسانية .

وتلت هذه المرحلة مرحلة أخرى فتحت فيها الفصحى أبوابها لتستوعب العديد من الألفاظ والتعبيرات غير العربية وكان ذلك نتيجة الفتوح الاسلامية

التى حدث على أثرها أن استقر العرب فى الأمصـــار وأخذوا يتناولون الحياة تناولا جـــديدا .

وفى هذه المرحلة تكامل للفصحى كيان علمى وحضـــارى الى جانب كيانها الأدبى الذى ازدهر فيه الشعر والنثر على حـــد ســـواء ، اذ ظهر العديد من الفنون كالشعر التعليمى والرسائل السياسية والمفاخرات والمقامات والنثر التهذيبى والصوفى الخ (٢) .

كانت قوة الدفع هائلة وجبارة ، وأخذت اللغة العربية الفصحى تثبت صلابة عودها من جيل الى جيل ، ولا أدل على ذلك من أنها منذ أواسط القرن الماضى قـــد تطورت بدرجـــة تساير بها العصر الحديث . ويكفينا مثالا على هـــذا التطور أن عدد المصطلحات العربية التى وضعها مجمع اللغـــة العربية بالقاهرة كان قد بلغ حتى سنة ١٩٧٨ أكثر من ٥٠،٠٠٠ مصطلح تواكب الألفاظ الحضـــارية المعاصرة فى مجالات الطب والعلوم الرياضية والقانون والاقتصاد وعلم الاجتماع وما اليها (٣) .

وبالرغم من أهمية اللغة العربية وكذلك عمق الثقافة التى استوعبتها هـــذه اللغـــة فان حجم الغمـــوض ما يزال كبيرا فيمـــا يتعلق ببدايات **طرق تعلم وتعليم هذه اللغة ســـواء لأبنائها أو لغير الناطقين بها .**

وأقدم الاشارات التى توقفنا على تعليمها لأبنائها فى فترة ما ، نجدها فى حادثة فك أسارى المشركين بعد غزوة بدر ، اذ كان من شروط ذلك أن يعلم كل أسير قرشى عشرة من صبيان المسلمين القراءة والكتابة . فهؤلاء الأسرى اذن هم أوائل المعلمين فى تاريخ الاسلام ، يقول المبرد : « وفادى رســـول الله صلى الله عليه وسلم من رأى فداءه من أسرى بدر . فمن لم يكن له فداء أمره أن يعلم عشرة من المسلمين الكتابة ، ففشت الكتابة فى المدينة » (٤) .

وتوالى الاهتمام حـــول تعلم العربية بوصفها لغة القرآن الكريم ، وكان ذلك طوال حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن بعده فى عصر الخلفاء الراشـــدين .

وفى العصر الأموى انهمك رجال الدولة الاسلامية بالشئون الحربيـــة

والادارية مما لا نجـد معه اهتماما بفتح مدارس منظمة لغرض تعليم اللغة العربيــة آنذاك ، ومع ذلك فهناك اشارات لها أهميتها :

الحجاج وأبوه « كانا معلمين بالطائف » وذلك حوالى منتصف القرن الأول الهجرى كما أن الكميت « كان يعلم الصبيان فى مسجد الكوفة » ولم يكن بينه وبين الحجاج الا عشرون سنة • ويذكر الجاحظ أن الوليد بن عبد الملك « مر بمعلم صبيان » ، ويروى أن عبد الحميد الكاتب كان أيضا « معلم صبية » كمـا يروى أن الضحاك بن مزاحم كان مفسرا ومحدثا ونحويا (توفى ١٠٥ أو ١٠٦ هـ) وكان « لــه مدرسة فى الكوفة بها حــوالى ٣٠٠٠ صبى وكان يتفقدهم راكبا حماره » •

هذا عدا المعلمين الخصوصيين الذين استقدمهم الولاة والخلفاء لتأديب أبنائهم وتعليمهم (٥) •

وفى عصر العباسيين انتشر التعليم أكثر مما قبل ، وذلك بسبب ظهور الورق فى أواسط آسيا والصين واستيراده منهما • وربما كان تأثير استعمال الورق فى النهضة العربية مثل تأثير فن الطباعة فى النهضة الأوربية أواخر العصـور الوسـطى •

واذا كان لنا من اطلالة سريعة على حال التعليم فى العصر العباسى فقد لا نجـد مندوحة عن الاشارة الى أربع مؤسسات رئيسية :

الكتاتيب ، المساجد ، مجالس العلم ، بيت الحكمة :

ففى كتاب الأغانى يشير أبو الفرج الى وجــود كتاب أو مكتب فى الكوفة جـاء اليه المؤدب لتأديب الأولاد • كما أنه ذكر مكتبا آخر فى الكوفة فى حى بنى عبس • وللكتاب ومعلمه ذكر فى كتاب البيان والتبيين للجاحظ • وقال ابن رسنة أنه فى « أردستان » كان يختلف معه الى كتابه ثمانون صبيا « ثم يزيد ابن رسنة فى أن علقمة بن أبى علقمة » كان له مكتب يعلم فيه العربية والعروض والنحو ومات فى خلافة المنصور » • وظل دور الكتاب نشطا مما تشهد لــه الروايات التالية : « كان محمد بن أحمــد الوشاء المتوفى سنة ٣٢٥ هـ نحويا معلما لمكتب العامة » ويقول على بن زيد المولد

سنة ٤٩٩ هـ « أسلمنى أبى الى الكتاب » . وعمر بن أحمـد بن العديم المولود سنة ٥٨٨ هـ يخبرنا أنه لما بلغ سبعة أعوام « حصل الى المكتب فأقعد بين يدى المعلم » . ومبارك بن سعيد المتوفى سنة ٥٨٠ هـ « كان يسكن قراح بنى رزين من بغداد ولـه به مكتب يعلم فيه الصبيان . وكان أولاد الأكابر يقصدون مكتبه من جميع بغداد لما شاع خبره وصلاحه » .

أما المساجد فقد كانت هى الأخرى ساحة لتعليم الأولاد ، فقـد ألقيت الدروس فى المساجد وفيها تحلق الفقهاء حـول أساتذتهم وفى الأورقة أقيمت المناظرات والمجادلات العلمية .وتحدثنا كتب التاريخ أن القصاص قد لعبوا دورا بارزا فى هـذا الصدد .

هذا وقد اضطلع بعبء التعليم الى جوار الكتاتيب **المسـاجد** : مجالس العلم ومجالس الأدب . وهذه ميزة تحسب للعرب . فما دام هناك تلميذ وهناك معلم فان العلم ولا شك يتحصل دون الأخذ بأية رسميات . يقول أبو الفرج فى الأغانى : « رأيت أبا العتاهية وهـو جرار يأتيه الأحـداث والمتأدبون فينشدهم أشعاره فيأخذون ما تكسر من الخزف فيكتبونها فيها » . ويحكى « أن دهبلا كان يهوى امرأة من قومه يقال لها عمرة وكانت امرأة جزلة يجتمع الرجال عندها لانشـاد الشعر والمحادثة » ويقول : « دخلت على الأمين حين أجلس مجلس الأدب وهو ابن أربع سنين وكان يجلس فيه ساعة ثم يقوم » .

واذا كانت كل هذه الاشارات تتعلق بالتعلم والتعليم فى المراحل المبكرة فقـد أوجـد العباسيون أيضـا المنـاخ العلمى المـلائم لدراسـة المتخصصين . وكان **بيت الحكمـة** هـو ذلك المعهد الراقى الذى يجـد فيه المتقدمون فى التعليم بغيتهم . وقد طالت حياة بيت الحكمة من زمن المـأمون (٩١٨ — ٢١٨) ، حتى زمن أبى العلا المعرى (ت ٤٤٩ هـ) .

وفى أواسط القرن الخامس للهجرة أسس نظام الملك الطوسى وزير ملك شـاه السلطان السلجوقى **المدرسـة النظامية** فى بغداد وهى التى تعد بمثابة قمة التطور لمؤسسات التعليم آنذاك [٦] .

عدا هذه الاشارات المقتضبة فى بدايات التعليم لا نجـد ما يشفى الغلة حول أسس التربيـة عند المسلمين الأوائل أو اشتغالهم بمهنة التعليم بصفة خاصـة • لقد قيل ان السبب فى ذلك أن العرب كانوا أهل رئاسـة وحكم وقد استنكفوا من الاشتغال بالصناعات والمهن ، وبمـا أن التعليم كان مهنة فقد نفروا منه فى جملتهم أو على الأقل تركوا غيرهم ، وهم الأعاجم ، يعملون به [٧] •

ولكن هذا الرأى مغرض الى حـد كبير • لأن العرب قد أثبتوا جدارتهم فى مهنة التعليم فى شتى المجالات ، وعلى مر التاريخ • ويكفى أن نعلم من كتب التراجم أن العالم منهم كان مدرسـة تخرج الأجيال ، وكانت اجازته لأحـد تلاميذه بالاقراء أو الفتيا شهادة موثقة ونزيهة وموضوعية لأن مهنة التعليم فى رأيى هى المهنة التى لا تصح فيها المجاملة ولا تنفع فالمعلم مسئول مسئولية كاملة أمام تلاميذه •

ان السكوت عن ذكر بدايات تعليم اللغة العربية وتعلمها ربمـا يكون مرده الى الطريقة الشفاهية التى عن طريقها تم نقل العديد من العلوم والمعارف التراثيـة عند العرب ، وفى البداية كانت جهود حفاظ القرآن وقرائه هى السبب فى أن المصـادر العربية قد قصرت فى هذه الناحية • والحقيقة على أى حال أنه حتى الآن يكتنف الغموض قضية تعليم اللغـة العربية حتى لأبنائها العرب : بداية التعليم ، كيفيته ، أسسه ، وطرائقه ، ولهذا فلو انتقلنا بنفس القضية الى غير العرب أو الى غير الناطقين بالعربية كيف حصلوا تعلمهم اللغة العربيـة لوجدنا — مع الأسف — أن دائرة الغموض تتسع ومساحته تزداد •

ومع هـذا فقد حاولت فى هذه المقالة أن أرصـد عددا من الأسباب التى أرى أنها كلها أو بعضها كانت حوافز لغير العرب فى أن يتعلموا اللغة العربيـة ويجىء العرض هنا فى سياق تاريخى وضمن اطار يشمل :

تعليم اللغة العربية لغير العرب :

(أ) فى الشرق قديما ٠

(ب) ثم فى أوربا العصور الوسطى ٠

(جـ) وأخيرا على خريطة العالم العربى فى الوقت الراهن ٠

وسنحاول فى كل هــذا أن نتلمس الدوافع والظروف الخاصة بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ٠

(أ) فى الشرق قديماً

اللغة العربيــة هى أداة الاسلام الأولى :

الاســلام دين سمح يقبل بين صفوفــه كل من أخلص النية دون وساطة أو اشتراطات مسبقة لمعرفة اللغة أو غيرها ، فانه يصح لأى شخص أن يسلم أيا كان لونه وجنســه ومعتقده ، ومع هذا فان عليه ان عاجلا أو آجلا أن يمارس عددا من الشعائر القولية أو اللفظية التى تجعله يشعر بأنه واحــد من المسلمين لــه ما لهم وعليــه ما عليهم بل وتجعل من حوله من المسلمين يقبلونه فى صفوفهم دون تحرص أو ارتياب ٠ وهــذه الطقوس اللفظية قد يسامح فيها الاســلام لمن لا يستطيعها ومع ذلك فان المسلم الحق ينشدها ويجهد نفســه فى تحصيلها ٠ وقد فطن الى هــذه الحقيقة كثير ممن درســوا تاريخ الاســلام والمسلمين ٠ يقول يوهان فوك : ان « لغة القرآن قد صارت فى شعور كل مسلم أيا كانت لغته جزءا لا ينفصل من حقيقة الاسلام » (٨) ٠

وأول واجب على المسلم أن ينطق بالشهادتين : يقول : « أشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رســول الله » ولا يكون هذا القول مع الجهــل باللغــة ٠ وقد ينوى شخص ما الدخــول فى الاســلام أو يظهر للمسلمين

ما يدل على أنه واحـد منهم ولكن تبقى هاتان الشهادتان الأمارة الملموسة الأولى — ان لم تكن الوحيدة — على دخوله ساحة هـذا الدين . كذلك فان العديد من الشعائر الدينية فى الاسـلام انمـا تتطلب معرفة باللغـة العربية ، وخذ على سبيل المثال : الصـلاة ، يقـول الفقهاء فى تعريفها الشرعى : « أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير ومختتمة بالتسليم » (٩) . ونظرة متأنية فى هـذا التعريف نوازن فيه بين ما هـو قول وما هو فعل نجـد أن الأقوال مرعية قبل الأفعال بل قد تزيد عنها ، والذى يعد الأفعال فى الصلاة يجد أنها تتراوح بين الوقوف والقعود والركوع والسجود الأخيرة فى التشهد وهـذه الحركات اذا قيست زمنيا بآيات القرآن التى تقرأ فى الصلاة مضافا اليها العبارات الأخرى مثل الله أكبر ، سمع الله لمن حمده ، ربنا ولك الحمـد ، سبحان ربى العظيم ، سبحان ربى الأعلى ، صيغـة التشهد وما أطولها ، التسليم — أقول لو قسنا كل هذه الآيات والعبارات لوجدنا أنها تربو — على الأقل من الناحية الزمنية — على الأفعال أو الحركات فى الصلاة مما يترجح معه قيمـة اللغة فى واحـدة من أهم العبادات وهى الصـلاة .

قيل ان أبا حنيفة رضى الله عنه قد أجـاز فى أحـد أقواله قراءة القرآن فى الصلاة بالفارسية ، ولكنه كان قد أفتى بهـذا الرأى قبل انتشار البدع وظهور الابتداع فى الدين ، ويقال انه عدل عن رأيه هـذا فيما بعد نظرا لتغير الأحوال باستقامة الألسنة وخوفا من أن تتخذ فتواه وسيلة الى الافساد فى الدنيا . ومعنى هذا أنه رجع عن رأيه الأول بعد أن تبين له وجه الحق والصواب فى هذه المسـألة .

وسـواء كان رجوعه لهذا أم ذاك فان الذى صح عنه أنه رجع الى القول بأنه لا تصح القراءة فى الصلاة بالفارسية اذا كان المصلى قادرا على العربيـة وأنه لو فعل لا تجزىء قراءته — يقول السيوطى عن آداب تلاوة القرآن أنه « لا تجـوز قراءة القرآن بالعجمية أى بغير العربيـة مطلقا سـواء أحسن العربية أم لا ، فى الصلاة أم خارجها » (١٠) .

أضف الى هذا أن العديد من المعاملات فى الاسلام تتخذ من اللغة العربية أساسا لها • وقد كان أمرا طبيعيا من علماء الفقه الاسلامى أن يفترضوا أن المتعاملين فى ظل الدولة الاسلامية انما يستخدمون اللغة العربية فقط وسيلة لتصريف شئونهم فيما بينهم أو مع غيرهم • وخذ مثلا قانون الأحوال الشخصية فى الاسلام من زواج أو طلاق وغيرها من عقود تجد أنها لا تنعقد انعقادا صحيحا الا بايجاب وقبول صادر من الطرفين وهذا لا يكون الا بالتفوه ببعض الألفاظ والعبارات العربية مثل : زوجتك ، قبلت ، بعتك ، اشتريت ، أنت طالق ، وغير ذلك •

ثم قس على ذلك أمورا أخرى : الشهود فى الاسلام فى المحكمة وأمام القاضى لابد أن يصدروا لشهاداتهم بشىء بصيغة الحلف العربية : أحلف بالله العظيم أن أقول الحق •

على أية حال فان القارىء لكتب الفقه الاسلامى يجد العديد من الصيغ Formulas تقال فى مناسبات دينية عديدة سواء فى العقيدة أو العبادات أو المعاملات •

قراءة القرآن للمسلم أمر مرغوب فيه ومطالب به بنص القرآن ذاته ، وقد جاء الأمر بهذا مرتين فى آية واحدة « فاقرأوا ما تيسر من القرآن ••• فاقرأوا ما تيسر منه » (١١) ويكفى أننا نقرأ فى تعريف القرآن أنه « متعبد بتلاوته » (١٢) فقراءته اذن بنصه الذى ورد عليه جزء من العبادة ، ومن هنا كان تعليم العربية فرضا على كل مسلم وكانت العربية على هذا لسان عبادة (١٣) •

والذى يقرأ كتب التراجم يجد أن قوام الخلفية الثقافية للعربى أو غير العربى المسلم كان يتمثل أولا وأخيرا فى حفظ القرآن الكريم • كان هذا هو ميزان العصر أو العرف العام فيه ، ومن يقرأ مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ، أو يقرأ المقدمة لابن خلدون ، أو مفاتيح العلوم للخوارزمى يدرك قيمة هذا الكتاب السماوى الخالد وكيف أنه تفرع عنه

ما يقرب من ثلاثمائة علم كلها مكتوبة باللغة العربية • يقول ابن خلدون :

« ان تعلم الولدان للقرآن شعار من شعائر الدين وان القرآن قد صار أصل التعليم » (١٤) •

لا جدال اذن فى أن اللغة العربية أمارة على كينونة المسلم ، ولن يهون منها كأداة أولى للاسلام أن هناك العديد من المسلمين الذين يعتنقون الاسلام دينا ولا يعرفون اللغة العربية • والعيب ليس عيبهم هم بقدر ما هى مسئولية المسلمين العرب فى كل مكان •

من هنا تأتى القيمة الحقيقية لمعرفة المسلم اللغة العربية • وقد شهد تاريخ الاسلام وحتى العصور الوسطى أفواجا من غير العرب ارتضوا الاسلام ديناً والعربية لغة فكان أن تعلموها وأتقنوها لأنهم وجدوها الأداة الأولى من أدوات الاسلام ولهذا أحبوها ورغبوا فى تعلمها •

هذا وقد احترم العرب هذه الرغبة من جانب المسلمين من غير العرب فراحوا يساعدونهم ما أمكنهم ذلك على تملك زمام هذه اللغة وقد يرجع الفضل الأول فى هذا الى حفاظ القرآن الأول وكذا سائر القراء المشهورين والمغمورين على حد سواء (١٥) •

يقول الثعالبى : « ان العربية نزل بها أفضل الكتب على أفضل العرب والعجم ومن هداه الله للاسلام اعتقد أن العربية خير اللغات والاقبال على تعلمها من الديانة اذ هى مفتاح التفقه فى الدين ولو لم يكن العلم بها الا قوة اليقين فى معرفة اعجاز القرآن واثبات النبوة لكفى بها فضلا » (١٦) •

الفهم والتفاهم :

قد يكون هذا الدافع امتدادا لسابقه حيث أدرك المسلمون من غير العرب حاجتهم الى فهم القرآن الكريم وتعاليم الدين الاسلامى الممثلة فى

أقوال الرســـول ، صلى الله عليه وسلم ، الى جانب رغبتهم فى أن يعيشوا فى مجتمعهم ويواجهوا حقيقة واقعهم فى ظل الدين الجـــديد دون مكابرة أو عناد .

وبعد حركة الفتوحات الاسلامية وانصهار المجتمع الاسلامى كله فى بوتقة واحـــدة أصبح من المتوقع أن يقبل أصحاب البلاد المفتوحة علـــى اللغة العربيـــة ، على الأقل كوسيلة اتصال تقربهم من أخوانهم الوافدين عليهم فى شتى المجالات : فى الشــــارع ، فى البيت ، فى المكاتب الحكومية والدواوين ، فى الجيش ، مـــع الشرطـــة ، فى ساحـــة القضـــاء الخ . والذى يجعلنا نتفهم المســـألة بوضـــوح أكثر أنه من ناحية كان غير العرب أصحاب البلاد المفتوحة فى حاجة الى المسلمين : من أسلم منهم كان عليـــه أن يمارس الشعائر الدينيـــة كما يمارسها المسلمون وبلغتهم ، ومن لم يسلم فعلى الأقل كان عليه أن يعرف لغـــة المسلمين الذين يسيطرون سياسيا وحضاريا .

وهنا لا ننسى المصاهرة العربيـــة مع بنات البلاد المفتوحة ، اذ تمت زيجات عديدة كان فيها الزوج هو المسئول الأول عن تعليم زوجته اللغـــة العربية على الأقل كى يتفاهم معها فى اطار الحياة اليومية ، وبالمثل لعب الأب نفس الدور مع أولاده منها ، ومن المرجح أن الزوجة الأعجمية أو التى كانت أعجمية قبل زواجها بعربى أصبحت تشارك زوجها مهمة تعليم أبنائها اللغة العربية على الأقل فى البيت ولغرض التفاهم بأوسع معانيـــه .

ومن هنا فلسنا ندعى أن لغة التفاهم هـــذه كانت هى اللغة المثلى أو اللغـــة النموذجية المنزهـــة عن أى خطأ أو المبرأة من العيوب . بالعكس كان اللحن أو الخطأ من أبرز سماتها ، وكان هـــذا اللحن أحيانا محببا الى العربى حين يستمع فيجـــد أن زوجته ، أو الأعجمية عموما ، تنطق اللغـــة العربيـــة محرفة بعض الشىء . كان هـــذا أحيانا مادة للفكاهة وفى أحايين

أخرى كان سببا للاعجاب ، واستمع الى قول الشاعر الذى فضل الكلام باللحن حين قال فى جارية :

منطق صائب وتلحن أحيانا وخير الحديث ما كان لحنا [١٧]

هذه النوعية من اللغة المشـار اليها يمكن أن يطلق عليها « العربيـة المولدة » ذلك لأن هـذه اللغة قد استعانت بأبسط وسائل التعبير اللغوى فبسطت المحصـول الصوتى وصوغ القوالب اللغوية وأحكام تركيب الجملة ومحيط المفردات وتنازلت عن التصرف الاعرابى واستغنت عن مراعاة أحوال الكلمة وتصريفها كمـا ضحت بالفرق بين الأجناس النحوية ، واكتفت ببعض القواعد القليلة الثابتة فى مواقع الكلام وذلك للتعبير عن علاقات التركيب .

وقد نستأنس هنا بقصـة تاجر الدواب الذى باع جنود المسلمين دوابا ردئية فاستنطقه الحجاج فأجابه : « شركائنا فى هوازها وشريكاتنا فى مداينها وكما تجىء تكون » أى أن هـذه الدواب قد وصلت على ما هى عليـه من رداءة من شركائه فى بلادهم بالأهـواز والمدائن [١٨] .

وفى ضـوء هذه القصـة نستطيع أن ندرك مدى الجهد الذى قام به حفاظ القرآن ، والقراءة على حـد سـواء حتى منذ عصر الرسـول ، صلى الله عليـه وسلم ، وذلك فى تدريب الناس على قراءة القرآن بأوجـه متعددة كى يتمكن القارىء من النطق به . وفى ذلك يقول الرسـول ، صلى الله عليه وسلم « أنزل القرآن على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه » وكان ذلك بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة الى المدينة [١٩] .

ومن ناحية أخرى ، لم يكن المسلمون من العرب فى حاجـة تدعوهم الى استخدام لغة أخرى غير لغتهم العربية ، اذ لم يعرف العرب فى جملتهم لغات أخـرى غير اللغة العربية . وقد نسأل لمـاذا لم يبادر العرب لتعلم لغات شعوب البلاد المفتوحة وهـو الوجه الآخر المحتمل فى هذه المسألة ؟ قد ينظر الى موقفهم هـذا على أنه نوع من التعنت البدوى أو الصلابة

أو الشعوبية المقنعة ان جاز التعبير • ومعنى هذا أنه لم تكن لديهم المرونة الكافية لتعلم لغات أخرى غير العربية (٢٠) • يقال دائما « ان الحاجة أم الاختراع » وهذه العبارة صادقة فيما نحن بصدده الى حد كبير ، فسواء لم يحتج العرب الى استعمال لغات غير العربية مصادفة أو عن عمد ، وسواء كانوا بحاجة اليها ولكنهم كانوا — جدلا — متعنتين • فالذى لا شك فيه على أية حال أن شعور العربى بعروبته التى قوامها اللغة العربية يظل سببا كافيا وحده فى اتخاذ هذا المسلك لأمة منتصرة ، وهى على الحق •

هب أن العرب قد تعلموا لغات شعوب البلاد المفتوحة من فارسية وقبطية وتركية أو كان هذا كافيا لهذه الشعوب غير العربية أن تبقى على مر الزمن مكتوفة الأيدى أمام الاسلام ولغته ، قانعة بما يقدم لها بلغاتها ؟ لا أظن • ان الحالة وان كانت ستسير وقتا على هذا النحو فان الحماسة التى يلقيها الاسلام فى نفس من أسلم عربيا كان أم غير عربى انما كانت تدفعه الى التشوق لمعرفة المزيد من الاسلام أو عنه •

الحصول على وظائف :

وهذا دافع قد يبدو نفعيا بحتا مما يهون معه شأن غير العرب الذين تعلموا العربية فى القديم ، ولكن بقليل من الأناة ندرك أنه فى تاريخ العرب كله لا نجد انسانا غير مسلم تعلم العربية بهدف الحصول على وظيفة وكفى • هذا دافع يأتى ممزوجا ومخلوطا بدوافع أخرى ولكنا نفرده هنا من أجل تصنيف أجود للدراسة • وقد يستدعينا هذا أن نعرض للجانب التاريخى فى هذه النقطة ضاربين المثل بشعبين فقط من الذين وفد عليهم الاسلام فاعتنقوه وهما الفرس والأتراك وماذا حدث فى تعريب ديوانيهما •

كان بالبصرة والكوفة ديوانان أحدهما بالعربية والآخر بالفارسية

فلمـــا ولى الحجاج العراق أمر فى سنة ٧٨ هـ بنقل الديوان الفارسى الى العربيـــة ، هـــذا الى أن أكثر كتاب خراسان كانوا من المجوس ولـــذا فقد كتب يوسف بن عمر (وكان واليا على العراق سنة ١٢٤ هـ) الى نصر بن سيارة يأمره بعدم الاستعانة بأحـــد من أهل الشرك فى الأعمال الكتابية . وكان أول من نقل الكتابة من الفارسية الى العربيـــة بخراســـان هـــو اســـحق بن طليـــق [٢١] أو صـــالح بن عبـــد الرحـــمن مـــولى بنـــى تميم [٢٢] . أما ديوان الشـــام فكان بالرومية وكان يكتب عليـــه سرجون ابن منصـــور لمعاوية بن أبى سفيان ، ثم منصـــور بن سرجون ونقل فى زمن هشام بن عبد الملك ، نقله أبو ثابت سليمان بن سعد ، وقيل انه نقل زمن عبد الملك [٢٣] (٦٥ — ٨٦ هـ) .

وقد يهم أن نذكر أن الأتراك أصـــلا من السلاجقة . كانوا تركا فى جنسهم فرســـا فى لغتهم وأدبهم . وقد ظلت الفارسية لغتهم حتى الى عهد متأخر هـــو عهد السلطان مراد الأول المتوفى عام ١٣٥٩ م وبرغم أن الفارسية كانت قواما للثقافة عند الأتراك فقد كان حتما على كل من أسلم منهم أن يتفقه فى دينه وأن يحذق لغة هـــذا الدين ومن هنا دعت الحاجـــة دائمـــا الى تعلمهم اللغة العربية [٢٤] .

وفى مصر كانت الدواوين تكتب باليونانية الى أن انتقلت الخلافة الى الوليد بن عبد الملك فســـار على سياســـة أبيه فى تعريب الدواوين وحـــول ديوان خراجها الى العربيـــة وقام بتنفيذ هـــذه السياســـة واليه على مصر عبد الله بن عبد الملك بن مروان سنة ٨٧ هـ .

وفى العصر الفاطمى لا ينبغى لنا أن نغفل الاشارة الى ديوان الانشاء أو ديوان الرسائل الفاطمى . هـــذا الديوان الذى كان من أهدافه تسجيل وقائع الدولة فى الداخل والخارج على الســـواء . لقد كان بمثابة ثلاث وزارات مجتمعه : وزارة خارجية ووزارة داخلية ووزارة عـــدل . كان هذا الديوان يتألف من رئيس يقال لـــه « الشيخ » أو « الشيخ الأجل » يعاونه

عدد غير قليل من الكتاب ،وهؤلاء الكتاب كان يشترط فيهم أن يكونوا على دراية كاملة باللغة العربيــة وأساليبها يتولون وظائفهم بعد امتحان عسير ولذلك فان اتقان اللغة العربيــة ودراستها كان شرطا أساسيا لتولى الوظيفة فى هــذا الديوان • ونحن نقرأ عن عدد لا بأس به من غير العرب الذين أسلموا وجهدوا فى دراســة العربية كى تكون لديهم الفرصــة للتوظف فى هــذا الديوان (٢٥) •

هذا ويرتبط بموقف تعلم اللغة العربية كغرض للحصول على وظيفة فى الدولة الاسلامية العربية احتمال وجــود موقف آخر هــو الذى حفز الى تعلمها أيضا وذلك هــو التقرب الى الحكام خاصة وأن جانبا كبيرا جدا عن نشاط الحكام كان يتمثل فى المجالس الأدبيــة أو الفقهية عند الخليفــة وكانت اللغــة العربيــة هى الوسيلة المستخدمة فى هذه المجالس (٢٦) •

رد الاعتبار للأعاجم :

الأعجمى من وجهة النظر العربية كانت فيه نقيصتان : الأولى أنه ليس مسلماً والثانيــة أنه لا يعرف اللغة العربيــة • وكان من السهل جــدا مداواة النقص الأول بأن يتحــول أى أعجمى الى الاسلام فيصبح بين يوم وليلة مسلما ، لــه ما للمسلمين وعليــه ما عليهم • أما النقيصة الأخرى وهى عدم معرفته اللغة العربيــة فكانت بالضرورة تأتى تبعا ، طال وقت ذلك أو قصر ، اعتمادا على الحــوافز المباشرة ومــدى جدية كل شخص وما يتفق وقدراته النفسية والاجتماعية على هضم اللغة • هــذا المعيار يكاد ينطبق على العديد من الأعاجم الذين اعتنقوا الاسلام •

ولكن يبقى للمســألة وجــه آخر ، فهناك الأعاجم الــذين أسلموا وتعلموا العربيــة ونبغوا فيها بل أكثر من ذلك صمموا على أن يكتبوا بها ويؤلفوا فى شتى مناحى الثقافة العربيــة والاسلامية • ومن هنا كانت لهم الريادة فى التفوق على العرب أنفسهم فى هــذه المجالات • ويكفى أن نعلم أن صاحب صناعة النحــو العربى كان فارسيا وهــو سيبويه ويتلوه

الفارسى وبعدهما الزجاج ، بل ان أكثر حملة الحديث النبوى كانوا من العجم كما كان علماء أصول الفقه أو غالبيتهم من العجم أيضا وكذلك أصحاب علم الكلام ومعظم المفسرين .

ويؤيد تلك الحقيقة ما تنبأ به الرسول ، صلى الله عليه وسلم : « لو تعلق العلم بأكناف الثريا لناله قوم من أهل فارس » وربما كان ذلك فعلا منهم بسبب سبقهم الى التآليف والتصانيف (٢٧) .

لقد دخل فى الاسلام كثير من أبناء فارس والروم ومصر وكانوا يعرفون بالموالى لأن من أسلم على يد رجل فهو مولاه ومنهم من كان قد ضرب عليه الرق ومنهم من أسلم ولم يجر عليه رق وأخذ المسلمون كثيرا من الأبناء أسرى وربوهم فى كنفهم وعلموهم القرآن والسنة فحفظوا وفهموا واستعانوا بما عندهم من الكتابة والنباهة على الاجادة .

وقد اضطر الجمهور العربى المسلم مع عصبيته لعروبته فى ذلك الوقت الى احترامهم والرضوخ لفتاويهم ورواية الحديث عنهم ، وقد وجدوا فى جميع الأمصار الاسلامية وشاركوا الصحابة وكبار التابعين من العرب فى العلم والتعليم . فقلما يذكر عبد الله بن عمر الا ومعه مولاه نافع وقلما يذكر أنس بن مالك الا ومعه مولاه محمد بن سيرين وكثيرا ما يذكر أبو هريرة ومعه عبد الرحمن بن هرمة الأعرج راويته ، وهؤلاء كانوا أكثر الصحابة حديثا وفتوى ، ولمواليهم فضل كبير فى هذا الباب ، بل ان هؤلاء الموالى أثبتوا على مر الزمن أنهم أهل للمسئولية الملقاه على عاتقهم فجدوا فيما هم بصدده وتزعموا الحلقات الدراسية هنا وهناك ، ولا أدل على هذه الظاهرة أنه كان على رأس الموالى فى البصرة الحسن البصرى وفى العراق كان من الموالى ربيعة الرأى رائد مدرسة الرأى وهو من أكابر التابعين وعليه تتلمذ الامام مالك بن أنس (٢٨) .

الجذب الذاتى فى اللغة العربيـــة :

مهما رحنا نتلمس الأسباب التى من أجلها توجـــه غير العرب فى القديم الى دراســة اللغة العربيـــة والتعرف عليها بل والتأليف بها فان من واجبنا — رغم كل هـــذا — ألا نغفل حقيقة هامة فى هـــذا المجال وهى تتمثل فيمـــا للغة العربيـــة من قدرة ذاتية تستطيع بها أن تروق فى آذان مستمعيها بل وتجذبهم اليها حتى دون معرفة بها • ولست أتكلف لايراد هـــذه الخاصية اذ هـــو أمر مقرر ومعروف • لقد شـــاع بين اللغويين الذين درســـوا اللغات الأوروبية قولهم : « اذا تكلم الفرنسى غنى واذا تكلم الألمـــانى بصق واذا تكلم الانجليزى تكلم » (٣٩) ، ومعنى هذا أن مثل هـــذه الملاحظـــة أمر مقرر لبعض اللغات •

أذكر هـــذا اعتمادا على خبرة وتجربة شخصية مارستها فى تدريس اللغة العربية لغـــير الناطقين بها من جنسيات مختلفة : من أمريكا وكنـــدا وانجلترا وفرنســـا والهند واليابان وباكستان وأفغانستان وسنغافورة وغيرهـــا •

بعد أن يتعود كل منها على الآخر فى الصفوف الدراسية أســـأل الطلاب الدارسين والذين قدموا الى القاهرة لدراســـة اللغة العربيـــة — أسألهم عما كانت تعنيه اللغة العربيـــة وأصواتها لهم حين كانوا يسمعونها وقبل أن يتعلموا حرفا واحـــدا منها • كانت اجاباتهم أنهم كانوا يشعرون بجـــدار كثيف بينهم وبينها ومع هـــذا فقد كانوا يتميزون عددا من المظاهر أهمها : موسيقية الكلام • يقولون انهم عند استماعهم اليها كانوا يحســـون بأنهم يستمعون الى شعر ، وربمـــا كان ذلك راجعا الى أمرين :

اعطاء كل حركة حقها فى النطق ســـواء كانت قصيرة أم طويلة وسواء كانت تشكيلا داخليا للكلمة أم كانت علامة اعراب • وأيضـــا فان النبر العربى الواقع فى الكلمات انمـــا يخلق فى الأذن نوعا من الألفة والتعود •

قادتنى ملاحظات طلابى هذه الى استقراء أعمق وأكثر تخصصا فكنت أحضر لهم قطعا مسجلة من الراديو فى موضوعات مختلفة وأسمعهم اياها وبصفة خاصـــة الطلاب المبتدئين وهم فى المرحلة التى يمكن أن يطلق عليها مرحلة الضباب اللغوى : أسمعهم قطعا فى موضوعات سياسية واجتماعية وثقافية ودينية • وقد أورد هؤلاء الطلاب ذوو الجنسيات المتنوعة عددا من الملاحظات حول انطباعاتهم الشخصية بالنسبة لموسيقى اللغة العربيـــة وتنغيمها ونبرها ووقعها العام على آذانهم • وفى الحقيقـــة فان اجماعهم تقريبا كان ينصب أكثر على الموضوعات الدينية والتى كنت قد سجلتها من اذاعة القرآن الكريم بالقاهرة • لقد أحســـوا للغة العربيـــة — كما يقولون — بوقع خاص وبموسيقى متميزة • بل أكثر من هـــذا كان البعض منهم أحيانا يكرر كلمة مما يسمعه : كلمة مفصولة عما قبلها وعما بعدها ، ولهـــذا فى نظرى دلالتـــه الكبيرة على أن الدارس يستطيع عن طريق هـــذا الحمام اللغوى أن يتعرف على المحطات الرئيسية للكلمات ان جـــاز هـــذا التعبير : أن يصبح قادرا — وهو مازال فى مرحلة الضباب اللغوى — على أن يتميز أنه مـــن هنا ومن هنا فقط تبدأ كلمة ، والى هنـــا والى هنا فقط تنتهى • ربمـــا يظن أن جزءا من هـــذه الظاهرة قد يعزى الى مهارة الشخص نفســـه ولكن اذا عرفت أن نسبة هـــذا بين الطلاب كانت تقريبا مائة فى المـــائة أدركت أن الخاصية يجب أن تعطى للغة لا للدارس ، ومع هـــذا فمازلت أؤكـــد أن هـــذا كان فقط فى الفقرات الدينية التى ينحى المتحدثون بها الى نوع من النطق المفسر والمبالغـــة فى الضبط السليم والتأكيد على النبر واشـــباع الحركات •

لعل هذه الملاحظات التى أوردها من يتعلمون اللغة العربية فى العصر الحديث تقودنا الى نوع من التفكير حـــول بعض الخصائص الذاتية للغة العربية تلك التى جذبت اليها الكثيرين فى القديم فراحوا يتعلمونها ويتعرفون عليها ومهما كانت الدوافع أو الحوافز فانه لا ينبغى أن نهمل هـــذا الجانب الصوتى الذى يشـــد انسانا لا يعرف العربية اليها •

صحيح أن معظم المتكلمين بهـذه اللغـة فى القديم ربمـا يكونون قد تحرروا من استعمالها بضبط اعرابى تام ، ومع هذا فان بالامكان أن نتصـور العديد من المجالات التى كانت تستعمل فيها هـذه اللغة فى صورتها النموذجية — ونحن نحيل المتشككين فى هـذا الى طريقة نطق « العريف » فى الكتاتيب بالقرى المصرية ، وكذلك الى نطق مدرسى اللغـة العربيـة فى المرحلة الابتدائية أو فى المعاهد الأزهرية (٣٠) •

هذه — فى رأيى — أهم الدوافع التى يمكن التنبؤ بأنها : بعضها أو جميعها قادت غير العرب من أهل البلاد التى فتحها المسلمون الى تعلم اللغة العربيـة •

واستكمالا للصـورة أرى أن أضيف اليها عددا آخر من الدوافع ولكن على ساحـة تختلف عن سابقتها ، وهى أوربا • وهنا لن نرجم بالغيب أو نختلق الدوافع لأن المـادة التاريخية متوفرة •

وما زال السـؤال واردا عن الدوافع التى حدت بالأوربيين فى العصور الوسطى على وجـه التحديد الى دراسـة اللغة العربيـة •

نظرا لأن علاقة الأوربيين باللغـة العربيـة ودراستها لا ينفصم عن موقفهم من الاسـلام فان هـذا العرض يتنـاول الأسباب التى جعلتهم أولا يحتكون بالاسـلام وبلغته العربية •

(ب) فى أوربا العصور الوسطى

احتكاك الغرب المسيحى بالاسلام :

بانتهاء القرن العاشر الميلادى كان العالم الاسلامى قد أصبح يمثل فى نظر الغرب عالما ذا محاور ثلاثة :

فالعالم الاسلامى قد أصبح بنية سياسية لها أيديولوجيتها التى لا ينبغى انكارها أو تجاهلها ، وهو أيضا حضارة مختلفة أصبحت حقيقة واقعة ، وكذلك فهو اقليم اقتصادى له تأثيره على المسار الاقتصادى للعالم الغربى (٣١) .

هذا ولم تكن لدى أوربا المسيحية صورة واحدة عن العالم المعادى الذى كانت فى صدام معه بل كانت لديها عدة صور :

ففى مجال الدين وجه الكتاب تشويه صورة الاسلام ورسوله لدى الانسان العادى وبدون دقة أطلقوا العنان (لجهل الخيال المنتصر) كما يقول ساثورن Southern فجعلوا من رسول الاسلام ساحرا هدم الكنيسة فى أفريقيا وفى الشرق (٣٢) .

هذا ولا يجد المرء موقفا موضوعيا الا فى مجال مختلف تماما لا يمت للدين الاسلامى الا بصلة بعيدة ، وهو العلم بأوسع معانيه .

فمنذ بداية القرن العاشر الميلادى أراد بعض العلماء زيادة ذخيرة المعرفة النظرية عن العالم والانسان ، وهذه المعرفة كانت موجودة فى الكتب اللاتينية القليلة التى أمكن انقاذها من حطام الحضارة القديمة . وكان هؤلاء العلماء قد علموا أنه كان لدى المسلمين ترجمات عربية للمؤلفات الأصلية للعالم القديم وأنهم كانوا على اطلاع على مؤلفات كاملة فى العلوم الأساسية .

وهكذا ظهرت الترجمات اللاتينية لهذه الأعمال تدريجيا وانتشرت ثروة العرب العلمية وتمت أعمال الترجمـــة ، وبالطبع لم يجر البحث فى المخطوطات العربيـــة عن صور الاسلام أو العالم الاسلامى بل عن المعرفة الموضوعية للطبيعة ، ومـــع ذلك فقد كان لا بد أن تتوفر بعض المعلومات عن المسلمين أصحاب هـــذه المعرفة . ويظهر بوضوح فى عـــدة أمـــور :

كتب بدرو دى الفونسو Pedro de Alfonso ، وهو يهودى أسبانى جرى تعميده سنة ١١٠٦ م وأصبح طبيبا لهنرى الأول ملك انجلترا ، أول كتاب يحتوى على معلومات لها بعض القيمـــة الموضوعيـــة عن محمد (ص) والاســـلام .

أتم روبرت المعروف بـــ Robert of Ketton الانجليزى ترجمة للقرآن عام ١١٤٣ كما ترجم الفريق الذى كونه بطرس الموقر Peter the Venerable (١٠٩٤ — ١١٥٦) **سلسلة من النصوص العربيـــة .**

ذهب جرارد المعروف بـــ Gerard of Remona (١١١٤ — ١١٨٧) الى طليطلة للبحث عن **ترجمات عربيـــة للنصوص اليونانية** التى كان يرغب فى ترجمتها وبذلك يضيفها الى حصيلة الفلسفة الغربيـــة .

وفى نفس الوقت تقريبا جرى البدء فى ترجمـــة كتاب الشفاء لابن سينا . وفى عام ١١٨٠ اكتملت المجموعـــة الأولى من مؤلفات ابن سينا الفلسفيه وأخـــذت تروج فى أوربا وكان تأثيرهـــا بالغا وتبعتها ترجمـــات لفلاسفة آخرين وبتلاحق سريع .

وهكذا أخذت تتشكل فى أذهان المفكرين الغربيين صـــورة أخرى للعالم الاســـلامى بوصفه مهدا لفلاسفة عظماء ، وكانت هـــذه الصورة مضـــادة تماما للصـــورة السابقة : صـــورة الكيان السياسى الذى يسيطر عليـــه

دين معاد ، وهى الصـــورة التى خلقتها الخرافات السخيفـــة والكريهـــة فى أذهان الناس •

وقد جـــاء وقت على أوربا كانت لفظـــة الفيلســـوف بالنسبة لهـــا تعنى فعليـــا **المســلم** •

ومن أجل ذلك فقد نشـــأت لدى الغرب رغبة كبيرة فى الاهتمام بالعرب وتاريخهم وجغرافيتهم وعاداتهم وتقاليدهم وبالطبع **لغتهـم** ، وبهذا تغيرت الصـــورة العدائيـــة من جانب الغرب للاســـلام •

كانت النتيجـــة لهذه الرغبة أن دعا كل من روجر بيكـــون R. Bacon (١٢١٤ — ١٢٩٢) وريموند ليل Rymond Lul (١٢٣٥ — ١٣١٦) الى احلال الجهـــود التبشيرية التى تستند الى فهم عميق للعقيدة الاسلامية واللغات الاسلايمة محل المســـاعى العســـكرية ، وبهذا تغيرت الصـــورة القديمـــة المعادية أو على الأقل أصبحت نسبية •

وفى بداية القرن الرابع عشر أخرج دانتى من الجحيم كلا من ابن سينا وابن رشد وصلاح الدين الأيوبى ووضعهم فى المطهر • وهؤلاء هم المحدثون الوحيدون الذين انضمـــوا الى حكماء العالم القديم وأبطاله •

وفى عام ١٣١٢ صادق مجلس فيينا على أفكار بيكون وليل بخصوص :

تعلم اللغات وخصوصا اللغة العربية •

ومنذ نهاية القرن الرابع عشر أدى نمـــو الامبراطورية العثمانية على حساب البلقان المسيحى الى بعث الاهتمام بالدين الاســـلامى ، وأصبح اتصـــال أوربا بالأتراك يقـــوم على صلات سياسية لا علاقة لها بالعقيدة الدينية المسيحية ، وكانت كل التحالفات والحياد والحرب مع العثمانيين تقوم على اعتبارات سياسية محضـــة • ولكن الشىء الذى لا ينبغى تجاهله هـــو

أن الاسلام والأتراك كانا صنوين من الناحية العلمية وكانت كلمة (تركى) لا كلمة فيلسوف هذه المرة — مرادفة لكلمة (مسلم) •

حركة الاستشراق :

كان لحركة الاستشراق فى الغرب دورها الذى لا ينكر فى اقبال غير الناطقين بالعربية على تعلم اللغة العربية ، ولهذا العامل قصة تطول ولكنا نوجزها فيما يلى :

لقد بدأ الباحثون فى أوربا يدرسون اللغات ويجمعون المعلومات لأغراض عقائدية محضة • ففى أسبانيا العصور الوسطى بدأت الدراسات العربية استجابة لحاجات العمل التبشيرى •

وفى روما بدأت هذه الدراسات كجزء من الدراسات السامية بصورة عامة حيث كانت المشيخة الرومانية Curia مهتمة بتوحيد الكنائس الشرقية • وبالجملة فان اللغة العربية فى أوربا قد استفادت من المطابع وكان الهدف المعلن من انشاء هذه المطابع فى البداية مساعدة المجهود التبشيرى ، ولكن بالرغم من ذلك فقد طبعت منذ البداية المؤلفات الطبية والفلسفية لابن سينا بالاضافة الى كتب القواعد والجغرافيا والرياضيات •

ومن أجل الحصول على معرفة أفضل بمؤلفات ابن سينا الطبية تكررت المحاولة فى نهاية القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر فى كل من :

باريس وهولندا والمانيا •

كذلك فان البابوية قد اهتمت — كما اهتم كثير من المسيحيين — بأمر وحدة الكنائس وحاولوا التوصل الى اتفاق مع المسيحيين الشرقيين وقد أدى هذا بالطبع الى دراسة لغتهم ومؤلفاتهم •

كما أدت تفسيرات الكتاب المقدس التى كانت أحد المواضيع الرئيسية

للجـــدل بين البروتستانت والكاثوليك الى دراسة فيلولوجيا اللغات الشرقية واستمر الأطباء فى الاهتمام بابن سينا رغم أنه كان ثمـــة تيار مضـــاد للدراســـات العربيـــة •

وبالاضافة الى هـــذا فقـــد أدى الخطر التركى الى دراســـة أوثق للامبراطورية العثمانيـــة وللاســـلام •

وكل هـــذه الجهود والاهتمامات انمـــا تلقى الضوء على ظهور شبكة **استشراقية متلاحمـــة** •

وهكذا تأسس أول كرسى للعربية عام ١٥٣٩ فى الكوليج دى فرانس التى كانت قـــد تأسست حديثا وشغل هذا الكرسى جيوم بوستال Guillaume Postal (١٥١٠ — ١٥٨١) •

كـــذلك فان الباحث الهولندى تومـــاس فان ارب Thomas Von Erope أو أربينســـو Erpinius (١٥٨٤ — ١٦٢٤) قام بنشر **أول كتاب قواعـــد للغـــة العربيـــة** •

كما كثرت كراسى الدراسات الشرقية ولم تعد باريس وحدها منفردة بذلك ، بل امتد هذا الى ليدن حيث كان هناك رافلينجن F. Van Ravelingen (١٥٣٩ — ١٥٩٧) الذى كان يدرس العربية بها منذ سنة ١٥٩٣ ، وأيضـــا فى انجلترا حيث كان ادوارد بوكوك Edward Pocock أول من شغل كرسى اللغـــة العربية فى اكسفورد عام ١٦٣٨ •

وقد استفاد ب • دربلو B. d'Herbelot من المواد الكثيرة المتراكمة فكتب موسوعته : المكتبة الشرقية Bibliotheque Orientale (الذى نشره جـــالان Galland بعد وفاته عـــام ١٦٩٧) وهـــو أول محاولة لكتابة موســـوعة للاســـلام •

وقد يتصل بهذه الأهـــداف الجادة هدف ترفيهى بحت يتمثل فى اسهام

جـــالان Galland بشكل حاسم فى تقوية التذوق لكل ما هـــو شرقى حين نشر فى بدايـــة القرن الثامن عشر ترجمتـــه لكتـــاب ألف ليلـــة وليلـــة (١٧٠٤ — ١٧١٧) الذى سيصبح تأثيره بالغا ، وبسببه لم يعد أحد ينظر الى الاســـلام على أنه أرض أعـــداء المسيح بل أصبح بصـــورة أساسية حضارة غريبة ورائعة موجـــودة فى جـــو خيالى فيه الجن العصاة من أخيار وأشرار • وكل هذا كان يبهج القراء الذين كانوا من قبل يبدون تعلقا شـــديدا بقصص الجـــان الأوروبيـــة •

وفى القرن الثامن عشر حدثت تطورات هائلة ساعد عليها عصر النزعة العقلية فى أوروبا وكان من نتاجها أن الأوروبيين بدأوا ينظرون الى منافس المسيحية (الاســـلام) بنظرة محايدة بل بتعاطف • وتدريجيا انتقل بعضهم من مرحلة النظرة الموضوعية اليه ، الى مرحلة الاعجاب به حتى خـــارج الجامعات والاهتمام الأكاديمى •

صحيح أن بعض المستشرقين أرادوا حصر الدراسات العربية فى نطاق الفيلولوجيا الدينيـــة فقط وتفســـير الكتاب المقـــدس ، ولكن آخرين رأوا أن يتجاوزوا هـــذا الى دراســـة الأدب العربى وتاريخ محمد صلى الله عليه وسلم والتاريخ الاسلامى بوجه عـــام •

وخلال القرن الثامن عشر أيضـــا كان المـــارونيون من أمثال Assemanis فى ايطاليـــا و Gasiri فى أسبانيا يصنفون **فهارس المخطوطات العربية** •

وقام الملك لويس الرابع عشر فى سنة ١٧٠٠ ، وماريا تيريزا سنة ١٧٥٤ بتأسيس بعض المدارس من أجل غاية عملية هى **تدريب المترجمين** •

وفى الهند قام ويليام جـــونز بتأسيس أول جمعية شرقية هى جمعية البنغال الآسيوية وكان هناك فى الأراضى الاسلامية مجموعة من البريطانيين المهتمين باللغات والآداب الاسلامية والهندية الكلاسيكية على حد سواء •

كما أن كل شخص فى أوربا كان يريد التعرف على لغات الشرق وحضارته كان عليـــه أن يتوجه الى مدرســـة اللغات الشرقية الحية فى باريس (والتى تاسست فى مارس سنة ١٧٩٥) .

وكان الرائد فى هـــذا المجال أو أستاذ جميع المستشرقين الأوربيين هو سلفستر دى ساسى Silvester de Sacy الذى أملى على تلاميذه فى مدرســـة بورت رويال Port Royal **كتابا فى النحو العربى** تم جمعه وطبعه فى جزءين سنة ١٧٩٩ وقد أسماه **التحفـــة السنية فى علم العربية** ثم أعاد طبعه منقحا مزيدا سنة ١٨٠٤ .

هذا وقد ظهرت كلمـــة مستشرق Orientalist فى انجلترا سنة ١٧٧٩ وفى فرنســـا سنة ١٧٩٩ ، وأدرجت كلمة استشراق فى قاموس الأكاديمية الفرنسية عـــام ١٨٣٨ Dic. de l' Academie Francaise .

وتسير الأمـــور على هذا النحـــو زمنا ليس باليسير حتى كانت الحرب العالمية الأولى وكان من نتائجها اهتزاز العصبيـــة العرقية فى الشرق . وأصبح تعليم اللغـــة العربيـــة هدفا ساميا يسعى اليه كل من يحترم عقله فى الشرق أو الغرب على حـــد ســـواء .

(جـ) على خريطة العالم العربى فى الوقت الراهن

الاقتصاد والسياســـة والعامل الأكاديمى :

كان لانفتاح العالم العربى فى القرن العشرين تأثير كبير فى توثيق علاقاته بالغرب وأمريكا ودول آسيا وقد جدت ظروف سياسية واقتصادية جعلت التعاون مشتركا بين العالم العربى وغيره من أقطار العالم .

وبالتالى فقد وجـــدت هذه الأقطار حاجتها المـــاسة الى تبادل التعاون

مع العالم العربى وبالتالى الى تعلم لغته ســواء كان أبناء هذه الأقطار يعملون فى مجال السياسة أو الاقتصاد أو التعليم بأوسع معانيــه •

ولهذا فقد تضافرت الجهود فى شتى الأقطار العربية الى الاستجابة لهــذه الرغبات فى مجال تعلم اللغــة العربيــة لغير الناطقين بها ســواء داخل حدودهــا أم خارجها •

واليوم نرى تزايدا مكثفا فى شتى الأقطار العربية على تحقيق هــذه الغاية النبيلة •

وفى جمهورية مصر العربيــة نشطت مؤسسات عديدة تحمل هــذا العبء منها : جامعة الأزهر ، وادارة الوافدين بها ، وجامعــة عين شمس ، واتحاد الاذاعة والتليفزيون ، والمركز الثقافى للدبلوماسيين الأجانب الــذى تأسس سنة ١٩٦٥ ، الى جانب الجامعة الأمريكية بالقاهرة •

ولكى نبرز الدور الذى تضطلع به هــذه الجامعة فى هــذا المجال فقد نشير الى أن اهتمام الولايات المتحدة باللغة العربية وتدريسها بالجامعات ومدارس اللاهــوت هناك انمــا يرجع الى بداية القرن العشرين •

وكانت العربيــة تدرس مع العبرية وكان معظم أساتذتها من اليهود أو من دارسى العهد القديم أو المبشرين •

وتدريجيا حدث تغيير طفيف كان مكانه جامعة برنستون بولاية نيوجرسى حيث اهتم فى منتصف الثلاثينات — الأســتاذ فيليب حتى بتعليم بعض الموضوعات الخاصــة بالاسلام والعرب واللغة العربية •

وتكون تبعا لذلك بهذه الجامعة جيل جديد من أساتذة العربيــة وهم الذين بدأوا فى تدريب الجامعات الأمريكية الأخرى •

وبمرور الزمن تبلورت برامج ودراسات الشرق الأوسط أو الدراسات

العربية وأوضح مثل على ذلك برنامج كاسا CASA ومركزه الجامعة الأمريكية بالقاهرة وهـو يدار بواسطة اتحاد من الجامعات الأمريكية [٣٤] •

ففى سنة ١٩٦٢ تأسست بأمريكا الجمعية الأمريكية لمدرسى اللغـة العربيـة وكان ذلك بفضل هيئتين بالولايات المتحدة أولها : جمعية اللغات المعاصرة والثانيـة هى الجمعية الأمريكية لتدريس اللغات الأجنبية •

كان هدف هـذه الجمعية العمل على تنظيم تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها لدرجـة تجعل منها الآن الممثل الوطنى أو الدولى الذى يضطلع بهـذه المهمـة •

تتكون هـذه الجمعية من ١٣٠ عضوا من أساتذة اللغـة العربية وكذلك بعض الخريجين الذين يتخصصون فى معاهد أمريكا أو كندا أو أوربا أو الشرق الأوسط عمومـا •

وقد عملت هذه الجمعية جاهدة على نشر مجلة أسمتها « العربيـة » لنشر مقالات متخصصة فى تحليل أو طرق تدريس اللغـة العربيـة أو الأدب العربى بوجـه عـام •
كذلك فقد كان من نشاط هذه الجمعية أنها تتبنى عقد مؤتمرات سنوية وكان تنظيمها لها أحيانا وحدهـا وأحيانا بالاشتراك مـع هيئة أخرى هى **جمعية دراسات الشرق الأوسـط بأمريكا الشمالية** •

هـذا بالاضافة الى أن هذه الجمعية قد أعدت امتحانات كفاءة فى اللغة العربيـة ، وكان هـذا بتشجيع وتمويل وزارة التربية بأمريكا •

كان من ثمرة هذه الجمعية وجهودها الرائدة أن اجتمع بعض مديرى الجامعات الأمريكية الرائدة وأيضا أعضاء هيئات تدريس اللغـة العربيـة بها وقرروا انشـاء مركز الدراسات العربية بالخارج CASA وكانوا موفقين اذ اختاروا **القـاهرة** مقرا لهذا المركز حيث يتيسر للدارسين الجـو الملائم

الذى يمكنهم فيه الاستماع الى اللغـة العربيـة أو استعمالها أو زيارة المعاهـد المختلفة التى قد تساعدهم على تطوير أو تحسين كفاءتهم فى اللغة العربيـة سـواء لغرض البحث أو التدريس •

كان لبرنامج CASA فضـل تخريج عـدد كبير من الأمريكيين الذين يجيدون اللغـة العربيـة فهما وقراءة وكتابة وأحيانا محادثة أو ترجمة • والعـديد منهم يستعمل هـذه اللغة فى بحـوثه لدرجتى المـاجستير أو الدكتوراه •

والى جانب هـذا البرنامج وفى نفس الجامعة توجـد وحدة اللغـة العربية وهى تؤدى نفس الغرض ولكن قاعدتها أعرض فهى تقدم اللغـة العربيـة لغير الناطقين بها من أبنـاء الجنسيات المختلفة من كندا وأوربا واليابان وكوريا بالاضافة الى الولايات المتحدة الأمريكية •

وفى سنة ١٩٧٧ تأسس برنامج تدريس العربيـة لغير أبنائها وهـو يمنح درجـة المـاجستير فى هـذا النوع التخصصى الدقيق •

واذا تركنا مصر الى غيرها من البلاد العربيـة الشقيقة وجدنا اهتماما كبيرا بهـذا الفرع من الدراسات •

ففى **المملكة الأردنية الهاشمية** هناك برنامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وهو تابع لقسم اللغـة العربيـة فى كلية الآداب بالجامعـة الأردنيـة •

وفى **دولـة الامارات العربيـة** المتحدة هناك مراكز محـو الأميـة وتعليم الكبار وهـو تابع لوزارة التربيـة والتعليم هناك ويخـدم العديد من الدارسين من غير العرب • كذلك فان دولة الامارات تستضيف سنويا عددا لا بأس به من طلاب أفريقيا وآسيا تعلمهم اللغـة العربية والدين الاسلامى الى جانب موضوعات أكاديمة أخرى •

وفى **تونس** هناك معهد بورقيبة للغات الحية وهـو تابع للجامعـة التونسية .

وفى **الجـزائر** هناك العديد من المعاهد العليا للتعليم التى تخـدم طلاب الكليات الجامعية المختلفة ممن لا يعرفون اللغة العربيـة . هذا الى جانب مركز التعريب التابع لمعهد اللغة العربية والآداب العربية بجامعـة الجزائر وهـو الذى أنشىء سنة ١٩٧٥ .

وفى **المملكة العربية السعودية** هناك معهد تعليم اللغة العربيـة بجامعة الرياض وآخر بجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ولـه فرعان فى باكستان وطوكيو كمـا أن هناك شعبة تعليم اللغـة العربيـة لغير العرب فى الجامعة الاسلامية وأيضـا كليـة اللغة العربية والآداب التى افتتحت سنة ١٣٩٥/١٣٩٦ هـ .

كذلك هناك جامعة الملك عبد العزيز **بجـدة** وهى تعد دورات خاصـة لتعليم اللغة العربية للأجانب الموجودين فى منطقة جـدة من رجال السلك الدبيلوماسى ورجال الأعمال وموظفى الشركات العاملين بالمنطقة .

وفى **جمهورية السـودان** الديمقراطية هناك قسم للغة العربيـة بكلية الآداب جامعة الخرطوم ، كما أن بالخرطوم أيضا المركز الاسلامى الأفريقى وهو تحت الانشـاء ، هذا بالاضافة الى معهد الخرطوم للغات الحية .

وفى الجمهورية العربية السورية هناك معهد تعليم الأجانب للغة العربية بدمشـق وهو مؤسسة حكومية تابعة لوزارة التربيـة .

وفى **الجمهورية العراقية** معهد تابع لكلية الآداب — جامعة المستنصر — هـذا بالاضافة الى الدورات المسائية التى تعقدها كلية الآداب جامعـة بغداد لخدمة هـذا الغرض .

وفى **قطــر** هناك معهد تابع لوزارة التربيـــة والتعليم •

وفى **الجمهورية العربية الليبية** هناك جمعية الدعوة الاسلامية بطرابلس وهى تنظم دراسات لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها [٣٦] •

كل هذا عدا ما تقدمه بعض هذه الأقطار العربية لنشر اللغة العربيـــة لغير الناطقين بها خارج أقطارها • ويلاحظ أن الجهود ، فى هـــذا الصدد ، ما تزال متواصلة •

المراجــــع

(١) د. كمال بشر : **علم اللغة العام : الأصـوات** ط ٤ القاهرة ١٩٧٥ ص ١٧٨ .

(٢) د . شوقي ضيف : الفصحى المعاصرة : **مجلة مجمع اللغة العربيـة** جزء ٤١ مايو ١٩٧٨ ص ١٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٠ .

(٤) المبرد : **الكامـل** ص ١ ص ٢١٣ فى عصر مبكر كان المعلمون فى المدينة غالبا من اليهود ـ انظر **دائرة المعارف الانجليزية** ط أولى مادة « مدرسة » ص ٣٠٠ .

(٥) د . خليل طوطح : **التربية عند العرب** (رسالة دكتوراه) القدس ـ بدون تاريخ ، **دائرة المعارف الاسلامية** ص ٣٠١ وحـول مدرسة نظام الملك ص ٣٠٣ .

(٦) المرجع السابق لطوطح صفحات ١٠ ـ ١٧ بتصرف .

(٧) **مقدمة ابن خلدون** ص ٢٧٠ ، زيدان : **تاريخ التمدن الاسلامى** جـ ٣ ص ١٩٩ ، جـ ٢ ص ٤٩ على التوالى .

(٨) يوهان فوك : **العربية** ترجمة د . عبد الحليم النجار القاهرة ١٩٥١ ص ٥٠ .

(٩) محمد بن مودود الدمشقى : **الاختيار لتعليل المختار** القاهرة ١٩٦١ جـزء ١ ص ٥٨ .

(١٠) د . بدارن أبو العينين بدران : **دراسات حول القرآن** ط أولى القاهرة ١٩٦١ ص ٨ ، ٩ يؤيد ما ذهبنا اليه ما جـاء فى خبر الآذان فى رؤيا عبد الله بن زيد حين هم بشراء ناقوس من رجل فقال له الرجل : أفلا أدلك على خير من ذلك ولقنه ألفاظ الآذان • انظر **السـيرة** لابن هشام تحقيق طه عبد الرؤف سعد . القاهرة ١٩٧٤ ، جـ ٢ ص ١١١ .

(١١) **القرآن الكريم** : سورة المزمل آية ٢٠ .

(١٢) السيوطى : **الاتقان فى علوم القرآن** جـ ١ ص ١٧٩ .

(١٣) د . محمد كامل حته : **فى ظلال الحرمين** ـ القاهرة ١٩٧٧ ص ٤٣٤

(١٤) **مقدمة ابن خلدون** ص ٢٦٠ الرفاعى :**عصر المأمون** مج ١ ص ٤٩ .

(١٥) د . بدران : **الفقه الاسلامى** ص ٥٥ .

(١٦) الثعالبى : **فقه اللغـة** ص ٢ .

(١٧) د . ابراهيم أنيس : **من اسرار اللغة** ط ٣ القاهرة ١٩٦٦ ص ١٩٢ .

(١٨) يوهان فوك : **العربيـــة** ص ٩ ، ١٠ .

(١٩) د . بدران : **الفقه الاسلامى** ص ٧٠ ، **دراسات حــول القرآن** لــه أيضا : صفحات ٣٦ — ٤٤ بتصرف • الأمثلة على هذا كثيرة تجدها متناثرة فى كتابى د . ابراهيم أنيس ، د . عبد الرحمن أيوب عن **اللهجات العربية** .

(٢٠) انظر عن العصبية العربية : جورجى زيدان : **تاريخ التمدن الاسلامى** جـ ٤ صفحات ١٤٠ — ١٤٦ وايضا كتاب د . محمد نبيه حجاب : **الشعوبية فى الأدب العربى** وقد تساعد مقدمة هذا الكتاب على فهم ما نحن فيــه .

(٢١) د . حسين مجيب المصرى : بين العربية والفارسية والتركية — مقال نشر **بمجلة مجمع اللغة العربية** جزء ٤٠ نوفمبر ١٩٧٧ ص ٥١ .

(٢٢) الرفاعى : **عصر المأمون** مج ١ ص ٤٨ .

(٢٣) المرجع نفســه ص ٤٩ .

(٢٤) د . حسين مجيب المصرى : المقال السابق ص ٥٩ .

(٢٥) د . حسين ابراهيم و د — على ابراهيم حسن : **النظم الاســلامية** ط ٤ القاهرة ١٩٧٠ ص ١٩٠ ، ١٩١ وايضا ابن الصيرفى : **قانون ديوان الرسائل** ، تحقيق على بهجت ط أولى القاهرة ١٩٠٥ على التوالى .

(٢٦) زيدان : **تاريخ التمدن الاسلامى** جـ ٢ صفحات ٧٨ ، ٨٠ ، ١٦٠ ، ١٦٤ وكذا الجزء الخامس .

(٢٧) د . حسين مجيب : المقال السابق ص ٥٢ ، ٥٣ نقلا عن **مقدمة ابن خلــدون** ص ٤٨ ، ٤٨١ (القاهرة ١٩٣٠) ولمزيد من المعلومات عن الدواوين وتطورها انظر جورجى زيدان : **تاريخ التمدن الاسلامى** جـ ١ صفحات ١٠٥ — ١٠٦ ، وايضا كتاب د . حسن ابراهيم السابق عن **النظم الاسلامية** .

(٢٨) د . بدران : **الفقة الاسلامى** ص ٥٠ ، ٥٣ ، **العقد الفريد** لابن عبد ربه جـ ٢ ص ٧٤ ، زيدان : **تاريخ التمدن** جـ ٢ ص ٤٩ ، ٥٠ .

(٢٩) د . كمال بشر : من محاضراته غير المطبوعة والملقاة على طلاب كلية دار العلوم جامعة القاهرة سنة ١٩٦٢ .

(٣٠) من الممكن أن تستغل نتائج هذه التجربة فى اختيار نوعية المــادة التى ينبغى تقديمها أولا لدارسى العربية من غير العرب .

(٣١) جوزيف شاخت : **تراث الاسلام** جـ ١ سلسلة عالم المعرفة — الكويت: فصل : الصورة الغربية والدراسات العربية الاسلامية ترجمة مكسيم رودنسون ص ٣٢ .

(٣٢) المرجع السابق ص ٣٤ .

(٣٣) اعتمدنا اعتمادا كثيرا على ما كتبه شاخت فى هذا الموضوع ولكنا اقتبسنا منه فقط ما يخدم غرض هذه المقالة صفحات ٢٧ — ١٠٠ بتصرف .

(٣٤) د . ابراهيم ابو لغد : التقرير الذى نشره عن تعليم اللغة العربية فى الولايات المتحدة وكندا وذلك فى الكتاب الذى أصدرته **المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم** تحت عنوان **وثائق عن اللغة** القاهرة ١٩٧٧ صفحات ٣٣—٣٨

(٣٥) لائحة برنامج كاسا بالجامعة الأمريكية بالقاهرة .

(٣٦) **المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم** بعنوان : **دراسات عن التجارب العربية المشتركة فى نشر اللغات والثقافات فى الخارج — القاهرة ١٩٧٧**

تعدد أوجه الإعراب في الجملة القرآنية

د. محمد حماسة عبد اللطيف

للقرآن نمطه الخاص فى التركيب الذى يكمن فيـه كثير من أسرار اعجازه ، وتعدد وجوه هـذا الاعجاز ، اذ يجد المتمرس بأساليب العربية وطرائقها فى التعبير أن نمط الجملة العربيـة فى القرآن فرد متميز ، وقـد حاول العلماء على مر العصور معرفة سر هـذا الاعجاز الخالص المتجدد وجهدوا فى البحث عن سبله ، وانتجهوا فى ذلك وجهات مختلفة تختلف باختلاف زاويع النظر [1] ، وان كانت جميعا ترمى الى غاية واحـدة .

وقد رأى الأكثرون من أهل النظر أن اعجاز القرآن انما هو من جهة بلاغته ، وصاروا « اذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التى اختص بها القرآن ، الفائقة فى وصفها سائر البلاغات ، وعن المعنى الذى يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة ، قالوا انه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نقام به مباينة القرآن غيره من الكلام ، وانما يعرفه العالمون به عند سماعه ضربا من المعرفة لا يمكن تحديده ، وأحالوا على سائر أجناس الكلام الذى يقع منه التفاضل فتقع فى نفوس العلماء به عند سماعه معرفة ذلك ويتميز فى أفهامهم قبيل الفاضل من المفضول منه » وقالوا « وقد يخفى سببه عنـد

---

(1) انظر ما لخصه السيوطى من وجهات النظر المختلفة فى بيان اعجاز القرآن فى كتابه « الاتقان فى علوم القرآن » الجزء الثانى من صفحة ١٩٧ الى صفحة ٢١٢ ط حجازى ١٣٦٠ هـ .

البحث ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوى العلم والمعرفة به » وقالوا « قد توجد لبعض الكلام عذوبة فى السمع وهشاشة فى النفس لا توجد مثلها لغيره منه ، والكلامان معا فصيحان ثم لا يوقف لشىء من ذلك على علـة » [١] •

وموقف هؤلاء — برغم ما قيل عنه — يكشف عن اعظام لجلال القرآن واكبار لأسرار اعجازه ، اذ يستصغرون كل سبب دون احـكام بلاغته ، ولا يجـدون فيما يقدم لشرح اعجازه ما يعدل هذه المكانة العليا من البيان المعجز ، وهم يسلمون مع غيرهم بأن نظم القرآن — على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه — « خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم ، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم ، ولـه أسلوب يختص به ويتميز فى تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد » [٢] مصداقا لقوله — عز وجل — **(قـل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)** [٣] ولكن هـذا لم يمنع الباحثين من مواصلة البحث عن سر هـذا وتلمس أسبابه •

والذى أود أن أعرض لـه هنا مسالة لم يعرض لها أحد من قبل — فى مبلغ علمى — على أنها وجه من وجـوه اعجاز القرآن ، وهى تعدد أوجه الاعراب فى الجملة الواحـدة ، قد يكون لكل وجـه منها — فى كثير من الأحيان — معنى يراد وغاية تقصـد •

---

(١) بيان اعجاز القرآن للخطابى : ٢٤ (ضمن ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن تحقيق محمد خلف الله احمد و د . زغلول سلام — ذخائر العرب ١٦) وقد رد الخطابى على هذا المذهب بأنه لابد أن يكون لهذه المحاسن سبب حاول شرحه فى رسالته المشـار اليها ، وبالغت الدكتورة بنت الشاطىء فرمت أصحاب هـذا الاتجاه بالجهل (انظر : الاعجاز البيانى للقرآن : ١٢١ دار المعارف بمصر)

(٢) اعجاز القرآن للباقلانى : ٣٥ (تحقيق السيد أحمد صقر — دار المعارف) •

(٣) الآية ٨٨ من سورة الاسراء •

اعتقد أنه ليس هناك من يجادل فى أن لغة القرآن الكريم لغة مكتوبة واللغة المكتوبة تفتقد الى عنصرين مهمين فى تحديد المراد من الحـــديث المنطوق :

أولهما : ما يلابس الموقف اللغوى من حركات باليد والجسم والرأس وتعبير بالوجه والعين وغير ذلك ، وهـــذا قد يغنى أحيانا عن ذكر بعض العناصر اللغوية •

ثانيهما : ما يصاحب الكلام المنطوق من علو فى الصوت أو انخفاض فيـــه وضغط على بعض الكلمات دون بعضها أو ما يمكن أن يسمى عنصر « التنغيم » • والتنغيم يقوم بدور مهم فى الحديث المنطوق اذ يكفى — أحيانا — مط كلمـــة فى بيـــان المراد منها ولذلك تحذف صفتها مثلا ، وقد شرح ابن جنى هـــذه المســـألة بعبارة واضحة اذ يقول : « وقد حذفت الصفة ودلت الحال عليها [١] ، وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب (يقصـــد سيبويه) من قولهم : ســـير عليه ليل ، وهم يريدون : ليل طويل • وكأن هـــذا انمـــا حذفت فيه الصفة لمـــا دل من الحال على موضعها ، وذلك من التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله : طويل أو نحو ذلك • وأنت تحس هذا من نفسك اذا تأملته ، وذلك أن تكون فى مدح انسان والثناء عليه فتقول : كان والله رجلا ! فتزيد فى قوة اللفظ بـــ (الله) هـــذه الكلمة ،وتتمكن فى تمطيط اللام واطالة الصوت بها ، وعليها ، أى رجـــلا فاضلا أو شجاعا أو كريما أو نحـــو ذلك • وكذلك تقـــول : سألناه فوجدناه انسانا ! وتمكن الصـــوت بانســـان وتفخمه فتستغنى بذلك عن وصفـــه بقولك : انسانا سمحا أو جوادا أو نحـــو ذلك ، وكذلك أن ذممته ووصفته بالضيق قلت : سألناه وكان انسانا ! وتزوى وجهك وتقطبه فيغنى ذلك عن قولك : انسانا لئيما أو لحزا أو مبخلا أو نحو ذلك » [٢] •

---

(١) مراده بالحال : الموقف اللغوى الذى يكون فيه الحديث وما يصاحبه من ملابسات حركية وصوتية وغيرهما •

(٢) الخصائص لابن جنى ٢/٣٧٠ ، ٣٧١ (ط دار الكتب ١٣٧٤ هـ ، تحقيق محمد على النجار) •

وقد اختلف النحاة فى توجيه كثير من الجمل القرآنية ، وعاب بعض المحـــدثين عليهم هـــذا الاختلاف ، ولكن النحاة كانوا يحاولون بتوجيهاتهم المختلفة أن يقدموا عـــدة احتمالات للغة العليا التى تفتقد الى ملابسات الحال أو الموقف اللغوى فى حال النطق ، فتعدد الأوجه الاعرابية فى هذه الحال لا يمكن أن يعد دليلا على عدم أهمية الاعراب أو على الترخص فى العلامة الاعرابية ، ولكنه تفسير للغة المكتوبة واسباغ مواقف ملائمة لكل حالة أو وجـــه .

وتعدد أوجه الاعراب بهذا الفهم ضرب من ضروب اعجـــاز القرآن ودليل على ثراء نصـــه وخصوبة عطائه وتعدد اشعاعه بحيث تبدو الجملة القرآنية كالماســـة المشعة أنى استقبلتها ألقت عليك بأضواء .

وفى كثير من هـــذه الأوجـــه الاعرابية المختلفة كان النحاة يهتدون بقراءة أخرى ، أو بآية أخرى فى موضع آخر ، وقد قرروا « ان القراءة لا تخالف لأنهـــا الســـنة » [1] وأنه « لا أقـــرأ بكل مـــا يجـــوز فى العربيـــة » [2] .

واذا كان فقدان عنصرى ملابسة الحـــال والتنغيم قد ســـاعد على القول بتعدد الأوجه الاعرابيـــة فان منهج النحاة فى النظر الى اللغة أيضا قد ساعد من جانب آخر على ذلك ، وســـوف أجمل هذه الأسباب مـــع ذكر نماذج من الآيات القرآنية لكل منها .

أولا : قد يتفق النحاة على أن هناك عنصرا محذوفا فى الجملة ، ولكنهم يختلفون فى تحديد هذا المحذوف ، وتتعدد أوجه الاعراب بسبب الاختلاف

---

(١) الكتاب لسيبويه ١٤٨/١ (تحقيق عبد السلام هارون ط . دار القلم) .

(٢) معانى القرآن للفراء ٢٤٥/١ (ط دار الكتب) .

فى تقديره • ومما تعددت فيه الأوجه الاعرابية بسبب الاختلاف فى المحذوف قوله تعالى (وان تخالطوهم فاخـــوانكم) [١] حيث ترفع كلمة اخوانكم على تقدير ضمـــير « فهم » كأنك قلت « فهم اخوانكم » يقـــول الفراء « ولو نصبته كان صوابا ، يريد : فاخوانكم تخالطون ، ومثله « فان لم تعلموا آباءهم فاخوانكم فى الدين ومواليكم » (الاحزاب — ٣٣) ولو نصبت ههنا على اضمار فعـــل : ادعوهم اخوانكم ومواليكم وفى قراءة عبد الله « ان تعذبهم فعبادك » — المائدة ١١٨ — وفى قراءتنا « فانهم عبادك » [٢] فجـــواز الرفع والنصب آت من تقدير المحـــذوف فان قدرت ضميرا فكلمة اخوانكم خبر مرفوع ، وان قدرت فعلا فالضميمة المذكورة مفعول به ، وهنـــا تكون كلمة (فاخوانكم) جملة فعلية ، وعلى التقدير الأول جملـــة اسمية ، والمعنى لابد أن يختلف باختلاف التقدير ، ولكن الاختلاف هنا دقيق ولطيف غاية فى الدقـــة واللطف فاذا كانت الجملة « فهم اخوانكم » فالمعنى ان هـــذا شىء ثابت مقرر ولا غضاضة فيه واذا كانت « فاخوانكم تخالطون » فالمعنى أن لا بأس من استحداث هذه السنة الحميدة مـــع اخوانكم •

وكتب اعراب القرآن مليئة بهذا النوع من تعدد الأوجه ، وبعضها لم ترد به قراءة كمـــا فى الحالة السابقة التى قيست فيها آية البقرة على آية المـــائدة ، وبعضها الآخر وردت به قراءة أو أكثر ، ومن نماذج ذلك قوله تعالى (قالوا معذرة الى ربكم) — الاعراف ١٦٤ ، فقد قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وحمزة والكسائى بالرفع (معذرة) وروى حسين الجعفى عن أبى بكر وحفص عن عاصم (معذرة) نصبا وهى احدى روايتين عن عاصم [٣] يقـــول الفراء : « وأكثر كلام العرب أن ينصبوا

---

(١) الآية ٢٢٠ من سورة البقرة •
(٢) معانى القرآن للفراء ١٤١/١ ، ١٤٢ وانظر : ٤٢٥ .
(٣) انظر السبعة فى القراءات ٢٩٦ (تحقيق د . شوقى ضيف — دار المعـــارف) .

المعذرة ، وقد آثرت القراء رفعها ، ونصبها جائز ، فمن رفع قال : هى معذرة ، كما قال : (ألا ساعة من نهار بلاغ) [1] — الأحقاف ٣٥ — وقد وجه ابن خالويه قراءاتى الرفع والنصب فى الآية قائلا : فالحجـة لمن قرأه بالرفع أنه أراد أحـد وجهين من العربيـة أما أن يكون أراد : قالـوا موعظتنا اياهم معذرة فتكون خبر ابتداء محذوف أو يضمر قبل ذلك مـا يرفعه كقوله (سـورة أنزلناها) — النور ١ — يريد : هـذه سورة . والحجة لمن نصب أن الكلام جواب ، كأنه قيل لهم تعظون قوما هذه سبيلهم ؟ قالوا نعظهم اعتذارا ومعذرة » [2] وهكذا نجـد أن النجاة يحاولون أن يرسمـوا موقفا لغويا حيا بحيث تبدو العلامة الاعرابية فيه مؤدية لدورها الصحيح ، يقول أبو حيان فى محاولة منه لبيان ما يدل عليه رفع كلمـة (معذرة) ونصبها « وقرأ الجمهور معذرة بالرفع أى : موعظتنا اقامـة عذر الى الله ، ولئلا ننسب فى النهى عن المنكر الى بعض التفريط ولطمعنا فى أن يتقوا المعاصى وقرأ زيد بن على وعاصم فى بعض ما روى عنه وعيسى ابن عمر وطلحة بن مصرف معذرة بالنصب أى وعظناهم معذرة [3] فالنصب هنا لافادة تعليل الموعظـة وقد قال أبو البقاء العكبرى من نصب فعلى المفعـول لـه أى وظنا للمعذرة ، وقيل هو مصدر أى نعتذر معذرة » [4] فهـو اذن مفعول مطلق يؤكد الاعتذار .

ثانيا : أشرت من قبل الى أن النص القرآنى يعد نصـا مكتوبا ، وهو لذلك يفتقد عنصر التنغيم الذى قـد يغنى عن بعض الأدوات ، كأدوات

---

(١) معانى القرآن للفراء ٢٠٥/١ .
(٢) الحجة فى القراءات السبع لابن خالوية : ١٤١ (تحقيق د . عبد العال سالم مكرم) .
(٣) البحر المحيط لابن حيان ٤١٢/٤ .
(٤) املاء ما من به الرحمن ٢٨٧/١ .

الاستفهام على سبيل المثال ، ولمـا كان القرآن الكريم يعد نصـا مكتوبا فقد حاول النحاة تبيين ما تتحمله الجملة القرآنية من دلالات ، ويدخـل تحت عنصر التنغيم نغمة الوقف والابتداء ، وهناك مؤلفات مستقلة فى هذا المجـال أشهرها **الوقف والابتداء** لابن الأنبارى المتوفى سنة (٣٢٨ هـ) ومن نمـاذج ذلك اعراب (والراسخون فى العلم) فى قوله تعالى : (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون ...) — آل عمران ٧ — فقد تكون معطوفة على لفظ الجلالة ، وقد تكون مبتدأ خبره (يقولون) يقول العكبرى : « والراسخون معطـوف على اسم الله ، والمعنى أنهم يعلمون تأويله أيضا ، و (يقولون) فى موقع نصب على الحال ، وقيل : و (الراسخون) مبتدأ و (يقولون) الخبر ، والمعنى أن الراسخين لا يعلمون تأويله بل يؤمنون به [1] وقد رجح الفراء الاعراب الثانى مستدلا بقراءة أبى وعبد الله [2] ، ففى قراءة أبى (ويقول الراسخون) وفى قراءة عبد الله « ان تأويله الا عند الله ، والراسخون فى العلم يقولون » ومما لا شك فيه أن فقدان التنغيم هـو الذى دفع النحاة الى هـذا المسلك فقدموا ما يمكن أن تكون عليه الجملة ، ولا شك أن نغمـة العطف — فى الحديث — تختلف عن نغمة الاستئناف وابتداء جملة جديدة ، ولعل هـذا — كمـا قلت — من اشعاعات النص القرآنى ، اذ ينبنى على كل وجـه معنى مختلف عن المعنى الذى يفيده وجـه آخر ، وبتعدد الأوجه تتعدد المعانى ، وبذلك يتيح النص القرآنى فرصـة للاجتهاد .

ولعل هـذه الآية التالية أوضح فى الدلالة على ما نحن بصدده ، ففى قوله تعالى « يا أبانا مـا نبغى هذه بضاعتنا ردت الينا » — يوسف ٦٥ — قالوا ان (مـا) استفهامية ، ويجـوز أن تكون نافية [3] ولعله

---

(١) السابق ١/١٢٤ .

(٢) انظر معانى القرآن للفراء ١/١٩١ .

(٣) انظر معانى القرآن ٢/٤٩ واملاء ما من به الرحمن ٢/٥٥ والبيان فى غريب اعراب القرآن ٢/٤٣ .

من الوضوح بمكان ان نغمة الاستفهام تغاير نعمة النفى ، وهناك فى الكتاب العزيز نماذج أخرى كثيرة جدا ولكن المقام مقام اختصار .

ثالثا : فى العربية كلمات كثيرة لا تظهر عليها علامات المكنى الذى لا يعرب ومنها الضمير : « والمكنى لا يعرب لأن المكنى يضارع المبهم [١] » كما يقول ابن خالويه ، ومعنى كونه لا يعرب انه لا تظهر عليه علامة الاعراب ، والافاننا نعربه أى نبين وظيفته النحوية فى الجملة فنقول انه فاعل أو مفعول به أو مبتدأ أو خبر الى آخره ومن ذلك الاسم الموصول ، ويسميه ابن خالويه الاسم الناقص « ولا علامة فيه لأنه اسم ناقص يحتاج الى صلة وعائد [٢] » وهكذا كل الأسماء المبنية ، وكذلك الاسم المقصور لا يتبين فيه الاعراب لأن آخره ألف مقصورة ، والمضاف الى ياء المتكلم لا علامة فيه كذلك لأن الياء تذهب بالعلامة [٣] .

ومع خلو هذه الأسماء من علامات الأعراب قرر النحاة أن هناك علامات اعرابية مقدرة ، وتقدير العلامة ليس الا مراعاة للحالة الاعرابية أو للوظيفة التى تشغلها الكلمة فى الجملة والربط بين هذه الوظيفة وعلامتها الاعرابية ، ومن المقرر أن تحديد وظيفة الكلمة فى الجملة لا يتم الا بسبب تضافر مجموعة من القرائن المختلفة من لفظية ومعنوية ، ولذلك يمكن اعراب الكلمة الخالية من العلامة الاعرابية بحيث لا تظهر فيها العلامة الاعرابية على الاطلاق ، واعرابها فى هذه الحال لا تقوم به العلامة ولا تدل عليه ، وانما الذى يدل عليه فهم قرينة السياق التى تصب فيها كل القرائن الأخرى ، وقد يقدم النحاة عدة احتمالات فى الجملة

---

(١) اعراب ثلاثين سورة لابن خالويه : ٤٨ .
(٢) السابق : ٥٥ .
(٣) انظر المصدر السابق : ٥٤ ، ٧٩ .

القرآنية الواحـــدة يتقبلها السياق ويستجيب لهـــا المعنى •

ومن أمثلة ذلك ما قالوه فى اعراب قوله تعالى « ألم • ذلك الكتاب لا ريب فيـــه هـــدى للمتقين » — البقرة ١ ، ٢ — حيث قالوا : « ان هـــدى » يحتمل أن يكون فى موضع رفع ونصب ، فالرفع من أربعـــة أوجـــه :

الأول : أن يكون خبر مبتدأ مقدر ، وتقديره : هـــو هدى •

والثانى : أن يكون خبرا بعد خبر ، فيكون (ذلك) مبتدأ و (الكتاب) عطف بيـــان و (لا ريب فيه) خبر أول ، و (هـــدى) خبر ثان •

والثالث : أن يكون مبتدأ و (فيه) خبره ، والوقف على هذا القـــول على (لا ريب) •

والرابع : أن يكون مرفوعا بالظروف على قول الأخفش والكوفيين ، والنصب على الحال من (ذا) أو من (الكتاب) أو من الضمير ف (فيه) • فان جعلته حالا من (ذا) أو من الكتاب فالعامل فيـــه معنى الاشـــارة ، وان جعلته حـــالا من الضمير فالعامل فيـــه معنى الفعل المقدر وهـــو استقر »[١] ويتجاوز الزمخشرى هـــذه الأوجـــه الاعرابية المختلفة الى مـــا يترتب عليها من الفهم والمعنى فيقول : « والذى هـــو أرسخ عرقا فى البلاغة أن يضرب عن هذه المحال صفحا وأن يقال : ان قوله (ألم) برأسها ، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها ، و (ذلك الكتاب) جملة ثانية و (لا ريب فيه) ثالثة و (هدى للمتقين) رابعة ، وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم حيث جىء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض ، فالثانية متحدة بالأولى معتنقة لها ، وهلم جرا الى الثالثة والرابعة بيان ذلك انه نبـــه

---

(١) البيان فى غريب اعراب القرآن لابن الانبارى ١/٤٥ ، ٤٦ وانظر املاء ما من به الرحمن للعكبرى ١/١٠ ، ١١ وقارن بمعانى القرآن للفراء ١/١٢ ،

أولا على أنه الكلام المتحدى به ، ثم أشير اليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقريرا لجهة التحدى وشــدا من أعضاده ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة وتسجيلا بكماله لأنه لا كمــال أكمل مما للحق واليقين ولا نقص أنقص مما للباطل والشبهة ... ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقينا لا يحــوم الشك حوله وحقا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ثم لم تخل كل واحــدة من الأربع بعد أن رتبت هــذا الترتيب الأنيق ونظمت هذا النظم السرى من نكتة ذات جزالة ، ففى الأولى [١] الحــذف والرمز الى الغرض بالطف وجــه وأرشقه ، وفى الثانيــة [٢] ما فى التعريف مــن الفخامــة ، وفى الثالثــة [٣] ما فى تقــديم الريب على الظرف ، وفى الرابعة [٤] الحذف ووضع المصــدر الذى هــو هدى موضع الوصف الذى هــو هاد وايراده منكرا والايجــاز فى ذكر المتقين [٥] . ولعلك رأيت معى أن الزمخشرى قد حاول أن يرتب معنى على اعتبارات تقسيم هذه الآية الى تلك الجمل ، مع أن هــذه الآية تحتمل أوجها أخرى غير التى ذكرها ، والذى أعان على هــذا كله هــو ان بها عددا من الكلمات لا تظهر عليــه علامات الاعراب اما لأنها مبنية مثل (ذلك) أو لأنها اسم مقصــور مثل (هــدى) . ونمــاذج هــذا الضرب فى القرآن الكريم كثيرة جدا وتجــد صداها فى كتب التفسير وكتب اعراب القرآن .

رابعا : فى العربية عــدد محدود من علامات الاعراب يتوزع على الوظائف النحوية المختلفة ، وبطبيعة الحــال لابد أن تشترك أكثر مــن

---

(١) وهى قوله تعالى (الم) .
(٢) وهى قوله تعالى : (ذلك الكتاب) .
(٣) وهى قوله تعالى : (لاريب فيه) .
(٤) وهى قوله تعالى : (هدى للمتقين) .
(٥) تفسير الكشاف للزمخشرى ٢١/١ .

وظيفة نحوية فى علامة واحــدة كاشتراك وظيفة المبتدأ والخبر والفاعل ونائب الفاعل واسم كان وخبر ان فى الرفع ، واشتراك المفاعيل الخمسة والحـــال والتمييز والمنـــادى المنصوب مثلا فى النصب ، ومن هنا لا يمكن القــول بأن العلامة الاعرابية وحدها هى التى تحدد المعنى النحــوى المعين ، بل لابد من أن تكــون هناك فى الجملة وسائل أخرى تعين علـى تحديد هــذا المعنى النحــوى ، وهى ما سماها الأستاذ الدكتور تمــام حسان [١] « القرائن » وبسطها على مدى كتاب بأكمله وشرح القول فيها •

وهنا نجــد أن اشتراك أكثر من معنى نحــوى كالفاعلية والابتداء والخبرية وغيرها فى علامة الرفع مثلا كان مدعاة لتعدد الأوجه الاعرابيــة فى الكلمة الواحــدة ، وبخاصة فى الجملة القرآنية ، ومن ذلك أننا نجــد النحاة فى اعراب قوله تعالى « غير المغضوب عليهم » — الفاتحة ٧ — يجيزون فى (غير) الجــر والنصب ، ويلفت النظر هنا أن الجر علامته واحــدة فى هــذه الكلمة ومع ذلك تتعدد المعانى المرتبطة به يقــول ابن الانبارى « فأما الجر فمن ثلاثة أوجــه :

احدها : أن يكون مجرورا على البدل من الضمير فى (عليهم) •

والثانى : أن يكون مجرورا على البدل من (الذين) •

والثالث : أن يكون مجرورا على الوصف (للذين) لأنهم لا يقصــد بهم أشخاص مخصوصة فجرى مجرى النكرة فجاز ان يقع وصفا لــه وان كانت مضافة الى معرفة [٢] فعدم تحديد المبدل منه ، وعدم تحــديد البدلية من النعتية أجاز هــذه الأوجــه المختلفة وســوغ ذلك اشتراكها فى هــذه الحــالة فى علامة اعرابيــة واحــدة ، ويبين الزمخشرى ما يترتب من المعنى على كون (غير) بدلا أو صفة فيقــول « غــير المغضوب عليهم » بدل من « الذين أنعمت عليهم » على معنى أن المنعم عليهم هم الــذين سلموا من غضب الله والضلال ، أو صفة على معنى أنهم جمعوا بين النعمة

---

(١) انظر : اللغة العربية معناها ومبناها للدكتور تمام حسان •

(٢) البيان فى غريب اعراب القرآن لابن الأنبارى ٤٠/١ وانظر معانى القرآن ٧/١ •

المطلقة وهى نعمة الايمان وبين السلامة من غضب الله والضلال » [1] وقيل فى نصبه اما أن يكون منصوبا على الحالية أو بتقدير (أعنى) فيكون مفعولا به أو على أنه استثناء منقطع وقد سوغ هذه الأمور اشتراكها فى علامة اعرابية واحدة ولكل وجه منها معنى يراد وغاية تطلب .

ومهما يكن من أمر ، فان هذا جانب حاولت أن الفت النظر اليه ، وانى لأعلم أن كثيرين ينفرون من دراسة النحو لأسباب كثيرة منها هذه الأوجه المتعددة ، ولكنهم لو راضوا أنفسهم عليها لفقهوها . وهى ليست بالعسيرة على كل حال ، وقد بذل النحاة جهدا كبيرا فى كل لغة مكتوبة — وكل تراثنا مكتوب — وحاولوا تقديم بديل عن الموقف اللغوى الذى يكون الكلام فيه محوطا بملابسات أخرى تجعل للجملة الواحدة معنى واحدا مقصورا ، أما اللغة المكتوبة — وأخص من بينها القرآن الكريم لأن هذه السمة تكاد تكون خاصة به — فانها تحتاج الى توضيح لموقفها . ولا يتم ذلك الا ببيان الامكانات المحتملة فى أوجهه الاعرابية ، وقد قدم النحاة للقرآن الكريم كثيرا من الجهد — ولا غرابة فى ذلك فقد قامت الدراسات اللغوية كلها من أجله — فيما يسمى بكتب مجاز القرآن أو معانى القرآن أو اعراب القرآن أو كشف مشكله الخ ، وليس هناك من فرق بين المجاز والمعاني والاعراب فكلها جهود صادقة مخلصة تحاول الكشف عن بعض أسرار هذا الكتاب الخالد ، ولكنهم لم يشيروا الى أن هذا الجانب يعد من اعجاز القرآن العظيم [2] .

---

(١) الكشاف للزمخشرى ١/١١ .

(٢) لا ينقض هذا محاولة عبد القاهر الجرجانى الفذة فى فهم اسرار الاعجاز القرآنى من خلال « النظم » الذى يجعله مرتبطا بمعانى النحو ، فان عبد القاهر قد تعامل مع الآيات القرآنية على الوجه الذى وردت به فى القراءة المعروفة وعلى الوجه الأظهر فى الاعراب ، ولم يشر الى أن تعدد أوجه الاعراب فى الجملة الواحدة يعد من أوجه الاعجاز القرآنى ، والذى أود الاشارة اليه ان محاولة عبد القاهر تتعامل مع وجه واحد من وجوه الجملة القرآنية ، وما اقول به أن الجملة التى تحتمل أوجها أخرى بعد كل وجه منها جملة معينة تحتاج الى فهم جديد ، وقد يترتب على هذا الوجه او ذاك حكم فقهى يتخذه بعض المسلمين أساسا فى التعبد والمعاملة وهذا هو الجانب الذى الفت النظر اليه وادعو الى اعادة بحثه من زاوية الاعجاز القرآنى .

تقسيم جديد لتاريخ الأدب العربى

ر. بلاشير ترجمة : د. احمد درويش

ان تحديد العصـــور فى تاريخ الأدب العربى ، قد تم ومازال غالبا يتم ، لا على أساس الظواهر الثقافية والاجتماعية فقط ، لكن بالدرجـــة الأولى على أســـاس الظواهر السياسية (تعاقب الدول) والتاريخية ، ولقد قاد ذلك الأساس الى تقسيمات غريبة ، كتلك التى نجدها فى كثير من كتب الملخصات أو كأن نرى مثلا مصطلح « العصر العباسى » الذى يشمل كل ما تم فى عالم الأدب منذ عام ٧٥٠ م حتى سقوط بغداد على يد هولاكو عـــام ١٢٥٨ م .

ولقد أحدث هذا الاتجاه ، المزعج دون شك ، ردود فعل لدى الدارسين الاوربيين ، دون أن نصل الى خصائص بدهية تسم « العصور » ويمكن أن تخدمنا بطريقة صحيحة ونحن ننظر الى التاريخ الأدبى ، ونحدد انتقالنا من فترة لأخرى .

ونحن نحاول هنا الوصول الى تحديد أدق لهذه العصور التى تمت خلالها التحولات فى النشـــاط الأدبى فى العالم العربى خلال أربعة عشر قرنا ، ونود أن نلقى أيضـــا ضوءا أوضح على بعض قضايا أصبحت مسلمة ، وعلى بعض اتجاهات تعد راسخة حتى الآن . ومن الممكن جـــدا خلال هـــذا البحث أن نجد أحيانا لونا من التوافق بين الأحداث السياسية والظواهر الأدبية ، ولكن ينبغى أن نتنبه مع ذلك الى أن هـــذا التوافق هـــو نتيجة لظواهر أكثر تعقيدا ، حيث لعبت الحياة الاجتماعية وتطـــور

الثقافة والتأثيرات المحلية دورا غير محدد ، لقد كانت هـــذه « العصور » طويلة الى حد مـــا ، ولقد كانت نتائج لأسباب امتدت أحداثها مع ذلك وقتا أطول بكثير فى مجرى الزمن ، وكما سنرى فلقد تميزت حدود هذه « العصـــور » بسرعة الايقاع وبأحداث تعطى الاحساس بالتحـــول ، والفترة التى تجىء تالية تواصل الاحتفاظ بخصائص السابقة فى مجالات كثيرة ،ولكنها مع ذلك تتميز بسمات تقودها نحـــو « الصيرورة » وتلك السمات تكون فى البداية غامضة وحتى غير معبر عنها ، ولكن الوعى بها يتم فى الوقت الذى تكون فيه مقدمات « العصر » التالى قد بدأت فى الظهـــور •

ان نظرة عامـــة الى تطور الأدب العربى تسمح لنا بأن نميز خمسة عصـــور :

العصر الأول : هـــو عصر الذين حملوا دعوة محمد ورسالة الاسلام فى الجزيرة العربيـــة ثم بعد وفاة محمد عام ٦٣٢ م حملوا الدين الجديد الى العراق والشـــام ، وفيما يخص الأدب فان لحظة القمة فى هـــذا العصر تأتى فى عام ٥٠ هـ / ٦٧٠ م ، ولقد كان ذلك الجيل فى الواقع هو الذى شيد الامبراطورية الجديدة على الاقاليم التى كانت تحت يد البيزنطيين والفرس وهى أقاليم كانت العربيـــة انذاك معروفة فيها قبل ظهـــور الاسلام • أما الذى يميز ذلك العصر فهو الدور الفعال الذى لعبته الكوفة والبصرة ، وهما حاضرتان تولدتا عن تلك الفتوحات التى قـــام بها بدو وسط الجزيرة وشرقها ، واتخذوا منهما منطلقا لتحركاتهم المنتصرة نحو الشرق والشمال ، وهاتان القلعتان ، منعشتا تقاليد الحيرة ، جارتهم المتداعية على مشـــارف الصحراء ، قد حققتا للابداع العقلى والشعرى خاصـــة ، تألقا وانطلاقا لم يكونا معروفين حتى تلك الفترة •

ويتميز ذلك العصر كذلك ، بظاهرة لغوية ، وضعت الاطار الذى سوف تسير عليه كل الحضارة العربية — الاسلامية حين استبدلت باللهجـــات

التى كانت مستعملة فى مجمل المجال العربى ، لهجة كان شيوعها مقصورا على المجال الشعرى حتى نزول الوحى القرآنى ، وارتفعت بفضل القرآن الى مصاف لغة دينية حاملة لرسالة الله الجديدة الى المؤمنين ، وخلال جيلين على وجه التقريب ساهمت حركة الفرس العميقة للعربية والاسلام فى العراق ، فى جعل ذلك الاقليم بوتقة تندمج من خلالها رويدا رويدا الظاهرة الايرانية فى تلك الظاهرة القادمة من المجال العربى •

أما العصر الثانى : فان لحظة القمة فيه يمكن أن تكون نحو عام ٧٢٥ م • أما الظواهر التى تحكم بدايات هذا العصر فقد نشأت وتطورت فى الشام والعراق والحجاز حيث يوجد المركز العصبى الذى كان يدير آنذاك منطقة الشرق الأدنى • وهناك فى هذا المجال ظاهرة مدهشة : ففى خلال الفترة التى مثلت طلائع هذا العصر ، وعلى الرغم من وجود الأسباب المشجعة وعلي الرغم من حماية السلطة المركزية فان الشام لم تمثل المركز الحقيقى للابداع الأدبى [٢] • لقد كانت دمشق فقط محور جذب لشعراء المديح المحتاجين القادمين من خارج الشام ، من العراق وشرق الجزيرة والحجاز [٣] • وكان الحجاز بين عامى ٦٥٠ و ٧٢٥ م ؛ قد ولدت فيه بالاضافة الى ذلك مدرسة شعرية ؛ نستطيع أن نتبين فيها محاولات — أجهضت للأسف — لكي تستقل عن التقاليد الشعرية للصحراء ، ولتمنح نفسها اطارا جديدا ، وحتى موسيقى جديدة قادرة على أن تمنح جوا مناسبا لغنائية نشطة ، حية ، وصادقة وشخصية • وهنا يتحدد ويتأكد من جديد الدور الرائد الذى آل دون منازعة الى الحاضرتين العراقيتين البصرة والكوفة • فاليهما يرجع الفضل فى زيادة سرعة حركة التطور الأدبى • وبتحديد أكثر فان الأمر لا يتعلق بأى شىء آخر الا بتشجيع تيار فكرى ومناخ عقلى واجتماعى ، وتلك الأشياء هى التى سوف تضع نهاية للعصر السابق • وسوف تزيل عن التقاليد الشعرية للصحراء هيبتها ، تلك التى كانت قد بدأت فى الاهتزاز فى الحجاز •

لقد عرف هذا العصر الأدبى بتفوق حاسم للعراق ، وازته من

ناحية أخرى ثورة سياسية • نقلت مركز الدولة من ســوريا الى العراق ، وأحلت العباسيين فى الحكم بفضل مساندة العناصر العربية — الايرانية ، ويشكل انشــاء بغداد عام ١٤٥ هـ / ٧٦٢ م النقطة الحاسمة التى سيتطور بدءا منها عصر يمتد أكثر من قرن ونصف ، حيث تفرض السيطرة الأدبية للعراق نفسها فى دائرة تتسع على الدوام نحو الشرق ونحو الغرب •

ومثل كل « العصور الذهبية » لم يكن عصر التفوق العراقى خاليا لا من الاضطرابات السياسية ولا من القلق الدينى ، وبقدر ما تتأكد معرفتنا بالنشاط الأدبى فى هذه المنطقة من العالم فى العصر الذى يهمنا ، ترسم أمامنا التيارات وتتحدد المراحل المتتالية • والانجاز الحاسم هنا يتمثل فى خلق النثر الأدبى تحت تأثيرات ايرانية وهيلينية ، وهــو نثر يبعــد عما عرفــه العالم العربى الاسلامى من نثر عاطفى ، لقد صاغت الاوساط « المدنية » فى العراق اذن أداة التعبير التى تفى بالحاجات العقلية والروحية لذلك المجتمع الجديد ، وفى نهاية القرن الثانى الهجرى / الثامن الميلادى ، سوف تتم المعجزة ويخرج النثر الأدبى من فترة « الحمل » ، أما الذى شغل فترة التكوين هذه فهو الايرانى ابن المقفع (م ١٣٩ هـ / ٧٥٧ م)(٤) ، ولدينا أيضا معرفة ضئيلة جدا للأسف عن الدور الذى قام به ايرانى آخر هــو سهل بن هارون (م حوالى ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م) (٥) فى النمــو بهذه الاداة اللغوية التى كانت قد أثريت وطوعت ببراعة على يد سلفه • ولكنا نستطيع مع ذلك أن نفترض أن هــذا الدور كانت له نتائج غير محدودة ، وأن العراقى الجاحظ (م ٢٥٥ هـ / ٨٦٨ م) قد أحس جيدا بهــذا الدور ، وهــو الذى استطاع ببراعة أن ينسج على منوال أسلوب كان فى نهاية الأمر غير موجــود بين يديه •

أما الانجاز الثانى الذى يقدمه ذلك « العصر الذهبى » والذى أعطاه اتجاها مميزا فقد كان ممثلا فى هذه الحركة العقلية التى جرى العرف على تسميتها «روح الأدب » تلك الحركة التى تلتقى فى أصولها الروافد الايرانية والهيلينية ، وتتميز فى كثير من نقاطها بتفتح انسانى حقيقى ، ولقد ولــدت

هذه الحركة وتطورت فى العراق ، فى نفس الوقت الذى واد وتطور فيه المذهب الدينى « للمعتزلة » بطريقة تسمح لنا بأن نكتشف أن ما بين المذهبين ليس فقط مجرد المصادفة ، وانما من باب أولى تقارب ارادى ، ألم يكن الجاحظ وسهل بن هارون المعتزليان هما نفسهما أبرز ممثلى حركة « روح الأدب » هذه ؟

ودون أدنى شك ، فان أكثر الأرواح اخلاصا فى ذلك الجيل ، تراجعت فزعة أمام صياغات أفكار تعطى الاحساس بوجود قوة متوالدة لنزعة انسانية ملحدة ولكن لم يتردد البعض مع ذلك فى الأندية الأدبية فى الكوفة والبصرة وبغداد أن يشارف فى بعض الخطب والكتابات ، اتجاهات يقود الشك فيها الى انكار حقيقى وعميق ، ولم يعد الأمر مجرد محاولات مستبسلة للتوفيق بين الدين والفلسفة ، ويعكس جيل الكتاب والشعراء الذى بلغ قمة نضجه فى نحو عام ٨٦٠ م نوعا من التراجع أمام النتائج التى أحس أنه سوف يرتبط بها ، فابن قتيبة مثلا (م ٢٧٦ ﻫ ٨٨٩ م) كان نموذجا واضحا للبلبلة الداخلية ، ففى سن العشرين تبرأ من التيارات الفكرية المثارة فى خلافة المتوكل (تولى من ٢٣٢ ﻫ / ٨٤٧ م) الى (٢٤٧ ﻫ / ٨٦١ م) وأصبح من زعماء المفكرين فى العراق الذين يحاولون — بتأثير من الطبقة الحاكمة — ايقاف تصاعد أفكار الشيعة والمعتزلة ، دون أن ينكر مع ذلك ما يمكن أن تمثله من أفكار ، حركة « روح الأدب » [٦] وهناك مواقف وسيطة تسمها روح التأقلم هذه عند بعض الشعراء من نفس الجيل ، مثل أبى تمام وابن الرومى وابن المعتز الذين كانوا يجهدون فى الحفاظ على تقاليد الشعراء القدماء الكلاسيكيين مع محاولتهم فى نفس الوقت تجديد الشعر واخضاعه لذوق العصر ، وعندما يصل الشعراء والكتاب الى مرحلة كهذه ، فانهم يهدأون ولا يحسون بالقلق الذى كانت تبعثه مجهودات مضنية بذلت منذ حوالى سبعين عاما خلت على يد شعراء من أمثال أبى العتاهية وأبى نواس لكى يكتشفوا منفذا يعبرون من خلاله عن مشاعرهم الذاتية .

مع نهاية الربع الأول من القرن الرابع الهجرى ، العاشر الميلادى ، يبـــدأ « **العصر الثالث** » الذى ينهى « العصر الذهبى » ، وهناك ظاهرتان تسودان هـــذا العصر الذى يغطى عشرات السنين ، فعلى الرغم من فعالية مجهودات كتلك التى نشرتها العبقرية الفنية غير القانعة للشاعر المتنبى (ت ٣٥٥ هـ / ٩٦٥ م) وعلى الرغم من الغنائية الشديدة الصفاء لأبى فراس (ت ٣٥٧ هـ / ٩٦٨ م) فقد انقطعت صلة الشعر شيئا فشيئـــا بجذوره الشعبية ، وعاد ليكتسى مظاهر « العلمنة » والتحذلق ، وهى أثواب لها قيمتها عند طبقة المتأدبين والارستقراطيين ، أما النثر — ولنضع جانبا التاريخ والجغرافيا الوصفية — فقد أخذ يبحث هو أيضا عن وســـائل ارتقائه من خلال أسلوب نمطى ، مع جنس « المقامة » الذى ظهر على يد الايرانى الهمذانى (ت ٣٩٨ هـ / ١٠٠٧ م) ولقد أظهرت هذه الأشياء حقيقة بديهية ، هى أن « روح الأ دب » توقفت عن أن تكون انفتاحا على النزعة الانسانية العلمانية ، ولم تعد من الآن فصاعدا الا لعبة أدبية ، وفضولا للعلماء ولجامعى النصوص ، وتأكيدا للبراعة اللفظية •

واذا كان التخلى عن « روح الأدب » قد أدى الى نوع من البلبلة ، فان هنالك ظاهرة أخرى قد احتوت ذلك « العصر » وأدت على أى حال الى لون من التوازن فى النتائج ، فهـــذا « العصر الثالث » من خلال تناقض ظاهرى أكثر منه حقيقى ، كان يحس بلون من السعادة بسبب تفتت الخلافة العباسية ، هذه الخلافة التى كانت تنتهج من البداية سياسة المركزيـــة ، قد تركت المكان لامارات قوية الى حد ما ، حاولت عاصمة كل منها ان تصبح منافسة لبغداد ، ولم تعد للعراق الهيمنة الفكرية على تلك الأقاليم ، ولكن الحضارة الاسلامية العربية فى أشكالها التى نمت فى بغداد ، زرعت ونمت فى كل أرجاء الأقاليم تحت رعاية نصراء الأدب والأمراء والحكام •

ولقد كان انشاء لون من الاتحاد الايرانى — العراقى تحت سلطة البويهيين الشيعية بدءا من عام ٩٤٥ بمثابة تأكيد على الطابع الانفصالى السياسى والدينى والفكرى ، وكان استقرار الفاطميين فى مصر ، واتساع

دولتهم التى امتدت من أفريقيا الى سوريا ، قد خلع عن حركتهم ما كانت توصف به من أنها فى « دور التطور » ولسوف تصبح القاهرة التى أنشئت فى عام ٩٦٩ منافسا لبغداد ، بينما ترتفع قرطبة بدورها تحت حكم الأمويين الى مصاف حاضرة أوربية للحضارة العربية — الاسلامية ، وتستمر هـذه المراكز طوال ذلك العصر الثالث مع خضوعها الرمزى للعراق ، ولكنهـا مع ذلك تشكل اتجاهات قوية ، تبدو فى البداية مترددة ، ثم شيئا فشيئا ، ذات طابع مختلف عن النمط العراقى •

لكننا نحس بسرعة مع ذلك ، أن هذه المجهودات تتحرك أكثر ممـا ينبغى فى اتجاه سياق عقلى واحـد ، وتحت تأثير قوى واحدة ذات أنماط موحدة ، وهى لا تتوقف لحظة لكى تلقى نظرة شاملة خـارج اطارها ، ولتراجع ألوانا من « قوائم » انتاجها كان وجودها وحده كافيا لأن يحطم هذه المحاولة للاحياء الأدبى ، حتى ولو كانت هذه الالوان قد وجدت قبولا ورضى لدى أوساط كثيرة •

ان ذلك « العصر الثالث » لا يعد بداية لعصر « ذهبى ثان » ، وهناك كثير من الكتاب والشعراء واصلوا النسـج على منوال النمط العراقى ، وهم مهرة فى فنهم ، محبون لأدوات تعبيرهم ، ممتلكون ، دون شك ، ناصية لغتهم العربيـة ، وكبريات كتب « المختارات » التى نراها تظهر فى القرنين الحـادى عشر والثانى عشر ، سـواء فى الشرق أو الغرب الاسـلامى ترينـا غزارة الانتاج الأدبى ، وفى نفس الوقت ، مقدرته الفائقة علـى تجديد قـوى روافد أدبية أكثر حيوية •

فى خلال مؤتمر عقد فى مدينـة « بوردو » فى الخمسينات من هـذا القرن ، جرت مناقشات طويلة ومن زوايا متعددة لقضية « التدهـور » ، وعندما نصل الى هذه النقطة فى تاريخ الأدب العربى ، لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من اثارة هـذه القضية ، وقبل كل شىء نتسـاءل : هل من الممكن أن نحـدد مقاييس كلمة « التدهـور » وكما لاحظ البروفيسور بول ليمرل فى هـذا المؤتمر ، كيف نستطيع أن نتصـور هـذا المفهوم جيدا

عندما يتعلق الأمر بحالة « بيزنطة » مثلا ، وهى حالة يمتد فيها التدهور خلال ألف عـام ؟ ونفس الأمر تماما يتمثل فى حالـة الأدب العربى ، فكيف نطلق نفس المصطلح على الخمسـة القرون التى تبدأ من اختفاء الدولـة البويهية فى عام ١٠٥٥ حتى ظهور القوة العثمانية فى الحوض الشرقى للبحر الأبيض المتوسط حتى المغرب فى أوائل القرن السـابع عشر ؟ لقد كان هناك طوال هـذه الفترة الطويلة ، وخلال عدة فترات ازدهار ، شعراء وكتاب سجلت أسماؤهم استمرار التقاليد الأدبية سائدة فى كل أرجـاء العالم العربى والاسلامى ، ففى أسبانيا ترك ابن زيدون (ت ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م) نتاجا أدبيا يعكس بعمق تجربة شعورية حادة وقلقة . أمـا السيسيلى ابن حمديس (ت ٥٢٧ هـ / ١١٣٢ م) الـذى كان من ضحايا الغزوات الخارجية فى أسبانيا ، فقد وجـد نغمة حادة غنى من خلالها آماله واخفاقاته ، وتحت حـكم الايوبيين فى مصر كان بهـاء الـدين زهـير (ت ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م) الذى عرف كيف يزاوج بين متطلبات شـاعر مادح وشاعر رثاء حزين بطريقة تستحق أن يركز عليها ، لقد كانت تظهر أحيانا خلال هذه الفترة محاولات لأحياء لون من « الغنائيـة » أكثر عفوية وأقل رحابة ، وتعبر عن نفسها من خلال لغة نصف شعبيـة ، وفى هـذا المجال فان قيمـة كبيرة تكتسبها أعمال الأندلسى ابن قزمان (ت ٥٥٥ هـ / ١١٦٠ م) والعراقى صفى الدين الحلى (ت حوالى ٧٥٠ هـ / ١٣٤٩ م) على الرغم من الاتجاه المريع الذى أخذه الكتاب الذين يستخدمون النثر على الرغم من الاتجاه المريع الذى أخذه الكتاب الذين يستخدمون النثر الأدبى ، والذين يستهويهم دائمـا البحث عن صيغ شديدة « الاتقان » فان القرون الخمسة التى نحن بصددها قد شهدت كذلك مولد كتاب ذوى قيمة لا نزاع عليها ، ان فى كتابات المفكر الدينى الغزالى (ت ٥٠٥ هـ / ١١١١ — ١١١٢ م) صفحات تذكر فى أسلوبها ولون تفكيرها بكتابات « باسكال » [٧] ، وحتى لدى أسلوبى متأنق مثل الوزير القرطبى ابن الخطيب (ت ٧٧٦ هـ / ١٣٧٤ م) فانه كان يعرف فى الوقت المناسب ، متى يطرح الكتابة بالاسلوب المبالغ فى التفنن ، والذى كان عليه ذوق العصر ، لكى يعود الى بساطة

كبار الناثرين [٨] بل أننا نحس كذلك من خلال الصرامة التى فرضت على أكثر الاسلوبين تمسكا بالقواعد « البلاغية » نحس آثار حركة انسانية تمثلت بوضوح فى ثقافة فترة حكم المماليك فى مصر طيلة القرن الرابع عشر ، والتى تعكس أعمال ابن فضل الله العمرى (ت ٧٤٨ هـ / ١٣٤٨ م) وأعمال النويرى (ت ٧٣٢ هـ / ١٣٣٢ م) واللذين ينبغى أن نضيف اليهما التونسى ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) سـواء من خلال ثقافته الموسوعية أو من خلال قدرته على أن يعطى فى « المقدمة » منهجا ملموسا يستطيع أن يفسر المواد المتنوعة المعالجة •

ونتيجة لذلك فاننا نرى أنه بالنسبة لنصف الألف الثانى (١٠٠٠ — ١٥٠٠ م) لا تنطبق كلمة التدهور تماما على الحالة الادبية ، ولكننا ينبغى أن نسجل مع ذلك أن هـذه الفترة شهدت فقط نوعا من البطء والخمـول وضعفا فى الخلق الأدبى لدى الشعراء والكتاب ، فلم ينشـأ أى جنس أدبى جديد لدى هؤلاء ، لقد كانوا مترعين بنماذج كثيرة ، قدمها لهم أدباء كبار يحملون لهم الاعجاب لأنهم كذلك « قدماء » ومن ثم حدد أدباء وشعراء هـذه الفترة أنفسهم فى اطار « اعادة انتاج » روائع المـاضى وكان كل واحـد منهم من ناحية ثانية مشغولا ومحاصرا بدرجة أو بأخـرى بالتفنن فى اتقان أدائه والتبحر فى المعرفة ، وأيضا بحاجـة الى أن يضع موضع الشك والتسـاؤل والمحاكمة « القيم » التى يتناقلها جيل بعد جيل من خلال العالم العربى والاسلامى •

حين نضع أى أدب فى دائرة ما حوله فاننا نجـده يعانى من التقلبات الاجتماعية والسياسية المحيطة به والتى لا تنفصل على تاريخه • وفيمـا يخص الأدب العربى ، فلقد بولغ بالتأكيد فى أهمية سقوط بغداد على يـد هولاكو المغول عام ١٢٥٨ م ، فلقد كانت هذه العاصمة فى الواقـع ، قد توقفت قبل قرن من السقوط عن ان تمـد العالم العربى — الاسلامى بأى كتاب أو أى شـاعر يمكن أن يعد من هؤلاء الكبار الذين ميزوا « العصر الذهبى » ، ولم يكن ذلك الخسوف فى النشاط الأدبى الا تأكيدا لانتقال

السيطرة الأدبية انتقالا كاملا الى القاهرة التى كانت حتى ذلك التاريخ تتقاسمها فيه عواصم أخرى .

وفى الطرف الآخر لعالم الاسلامى ، كان هناك حادثان فصل بينهما عدة سنوات وربما كان لهما بالنسبة للحضارة العربية الاسلامية نتائج توازى على الأقل فى أهميتها سقوط بغداد . ففى عام ٦٣٤ هـ / ١٢٣٦ م دخل ملك قسطلة فرديناند الثالث قرطبة منتصرا ، وفى عام ٦٤٦ هـ/١٢٤٨ م سقطت اشبيلية بدورها فى يد المسيحيين ، ولقد تميز الاضطراب الناتج عن هذين الحادثين ، بهجرة كبيرة لكل العناصر الفكرية التى كانت تحتويهما هاتان الحاضرتان الفكريتان الكبيرتان من علماء وفلاسفة وكتاب وشعراء ، وذلك الاضطراب كان مع ذلك مقيدا لمدن المغرب التى كانت قد بدأت آنذاك نشاطها « الروحى » ولسوف يستقر سريعا عدد من أولئك العلماء المهاجرين فى مدن مثل « تلمسان » و « بوجى » وعلى نحو أخص فى « تونس » حيث أوسعت الطبقة المستنيرة من مفكرى دولة الحفصيين ، مكانا فى الصدارة لاولئك المهاجرين ممثلى الثقافة العربية الاسلامية (٩) .

ويبدو أن تلك الأسباب ، كانت بالنسبة للمغرب — كما كانت بالنسبة لمصر أيضا — سببا فى تحول الثقافة اليهما ، على أنه ينبغى الاعتراف كذلك ، أن تلك الثقافة تعرضت فى القرون التى تلت هذه الفترة لمخاطر من جراء الصراعات الداخلية ، ولمخاطر أشد من جراء الصراعات الخارجية كالصراع بين الحفصيين وأعدائهم بنى مرين فى الشمال الافريقى ، وكالحرب ضد المغوليين ومن بعد ضد الاتراك فى الشرق الأوسط ، أما الظاهرة الكبرى ، فهى تلك التى حدثت فى نهاية القرن التاسع الهجرى ، الخامس عشر الميلادى ، بعد سقوط القسطنطينية ، وخلقت فى حوض البحر المتوسط هواء جديدا تمثل فى تألق القدرة العثمانية .

اذا كان لا بد لحاجة فى النفس ، أن نجد تاريخا **« للعصر الرابع »** بالنسبة للأدب العربى ، فاننا يجب دون تردد أن نقف أمام عام ١٥١٧ م ،

تاريخ دخول السلطان العثمانى سليم الأول الى القاهــرة ، واستقراره النهائى بمصر ، فلقد حدثت فى خلال هــذا العام ظاهرة لم تكن متصــورة حتى ذلك الحين ، فللمرة الأولى منذ ظهور الاسلام ، تأتى دولة حاكمة ، تحمل معها تصــورات ونظما ادارية ، يقود تطبيقها الى تضيق الخناق على « العربية » ، وتستقر فى الشرق وتتوســع شيئا فشيئا حتى تصل الى الجزائر ، ودون شك فانه من الافراط أن نعزوا الى الاستعمار العثمانى وحــده السبب فى وجــود فترة السبات التى سيطرت خلال أكثر مــن ثلاثة قرون على الأدب العربى ، ولكننا ينبغى أن نعترف مع ذلك ، أنه فى نمط مماثل من الحضارات كالحضــارة العربيــة الاسلامية ، يقوم فيا الحكام والامراء والاستقراطيون برعاية الآدب من خلال مؤسسات حقيقية ، فان اختفاء الحكام الذين يهتمون أو يعرفون الثقافة العربيــة شكل ضربة قاتلة لتطــور النشاط الأدبى ، وخطورة تلك الضربة ، لم يكن لها بالتأكيد نفس الثقل فى كل مجالات ومناطق المتحدثين بالعربية ، فاذا كان الأمر يتطلب قدرا كبيرا من الصلابة ، وحتى من البطولة ، بالنسبة لمثلى الثقافة العربيــة ، لكى يدافعوا عن تراثهم فى بغداد وحلب ودمشق وبيروت والقاهرة والاسكندرية ، فان ثقل السلطة العثمانية ، لم يكن بنفس القدر فى تونس وتلمسان ، ويستطيع المرء أن يقول : ان المغرب عرف كيف ينأى بنفســه جانبا عن هــذا التيار الخانق ، عندما يرى ثراء الانتاج الفكرى فى مدينــة مثل فاس حتى القرن التاســع عشر •

ان القول بوجــود مخطط لدى السلطات العثمانيــة ، لاخماد الأدب العربى ، قول ثابت ، لكن الموضوعية تقضى مع ذلك بأن نقول : ان خمود ذلك الأدب ، كان لأسباب أخرى • وان تحليلا سريعا للانتــاج الروحى والدراسات الدينية خلال هذه القرون الثلاثة التى هى موضع حديثنــا ، يكشف عن وجــود حركة أكثر عمقا من الحركة الأدبية مع انها ترتبط بنفس قوالب النشــاط الفكرى •

فمن خــلال تهديد أفريقيا الشمالية ، بحركات التوســع البرتغالية

والاسبانية ، صاغت الجماعات الاسلامية ، وسائلها الخاصـــة لدفاع عن نفسها ، ولتأكيد كيانها ســـواء فى المجال السياسى أو الروحى ، وتحت روح العطش الى الهروب والبعد ، اتجه البعض الى الانغماس فى دراسة الاتجاهات الصوفية ، وآخرون مدفوعين بالمحافظة على امهات الكتـــب « الموروثة » عن العروبة ، اتجهوا الى النحو والبلاغـــة وكتب التفسير والفقه • وجـــد هـــذا وذاك وخاصـــة فى المغرب ، ووجدت كذلك كتابات تاريخية ، تسجل — مقلدة نماذج قديمـــة — تاريخ الممالك المحلية وتاريخ الطوائف أو المدن التى اشتهرت بالعلم ، مثل فاس وتلمسان وتونس والقاهرة ودمشق ، ونستطيع أن نكتشف أحياناً بقايا من النزعة الانسانية التى سادت القرون الكبرى فى الحضارة العربية — الاسلامية ، وهى نزعات تمسنا بنواياها ، أكثر مما تمسنا بقيمتها الحقيقية •

فى مثل هـــذا المناخ ، ماذا يمكن أن يصبح الشعر وألوان الانتـــاج الأدبى الخالص ؟ حتى مع وجود النوايا الحسنة لبعض الفنانين وبعض الكتاب ، ما هى الفرص التى تتيح لنا أن نلتقى فى شمال أفريقيا وفى الشرق الأوسط ، بعوامل مشجعة حقيقية ، تثير وتؤمن استمرار التجديد ؟ • خلال تلك القرون الثلاثة ، لم يكن أمام أولئك الذين كانوا ما يزالون يحتفظون بالتذوق وحتى بالعاطفة « للأدب الجيد » من سبيل ، الا اعجابهم بانتاج القدماء ، الذى كانوا يعرفونه غالبا ، من خلال كتب « المختارات » التى كانت قد أصبحت بدورها قديمـــة •

أما ان ذلك الاعجاب قد قادهم الى محاولة النسج على منوالـــه ، وأحيانا الى تقليده تقليدا هزيلا ، فذلك ما لا جدال فيه ، ولكن ذلك كان من نتائجه أيضا أن تأخذ تلك اللغة التى يقلدونها ، مكانة شديدة السمو • ولقد كان يمكن أن يكون لمثل هـــذا الموقف ، ثقل هام ، ولكن حقائق الظروف المحيطة ، منعت من أن تقود هذه الأسباب ، الى يقظة وانعاش للنشاط الأدبى •

ذلك العالم العربى — الاسلامى الذى تناقصت أبعاده ، لم يعد يمثل اذن فى منطقة البحر المتوسط ، هذه الدوائر الواسعة ، التى تمتزج فيهـا الشعوب ، حيث تنتعش الحياة الفكرية حتى من خلال الصدامات العنيفة ، كما أثبتت ذلك العصور الوسطى الاسلامية فى أسبانيا وفى الشرق الاوسط ، ولسوف يظل الأدب العربى على حالة محزنة قانطة ، بدون صدى خارجى ، حتى فجر القرن الثامن عشر ، حيث تفتح النوافذ التى من خلالها تخترق التأثيرات الكهربائية نحـو تجديد جذرى •

وقبيل منتصف القرن الثامن عشر ، بدأ الاحساس ، ببعض الاشارات التى كانت منطوية على نفسها فى بعض مناطق الشرق الأوسط ، وبدأت بعض الأصوات اذن تسمع نفسها على خجل ، ودون أن تحمل عطـاء كبيرا ، مثل المثقف المـارونى الكبير الذى كان قسيس حلب « جرمانوس فرحات » ت ١٧٣٢ م ، واخترقت معجزة الطباعة والكتاب لبنان ، فوجدت المطابع والفنيون خاصة لسـد حاجات الجالية المسيحية (١٠) •

وفى عام ١٧٩٨ كان ذلك الحدث المفاجىء ، نزول بونابرت فى مصر ، وكان ذلك المشهد لعلماء فرنسيين يحملون معهم مناهج للبحث ، تحدث عنها الشيخ الجبرتى لمعاصريه بلهجة القلق ، وكان انشاء المطبعة الحكومية فى بولاق ١٨٢١ ، يؤكد أن محمد على ، كان على وعى بكل ما يمكن أن يحصل عليه ، من خلال تجديد الثقافة العربيـة ، من عـون لـه فى نزاعه ضد القسطنطينية ، وكان ارسال بعثات مصرية الى فرنسا من مواطنين ينتمون الى طبقات متواضعة كطبقة رفاعة الطهطاوى عام ١٨٢٦ ، يؤكد من ناحية ثانية ، أن تجديد الثقافة العربية الاسلامية ، لن يكمل دون مساعدة أوربا ، وبالطبع فان الأدباء ، ذوى الثقافة العربية فى حوالى ١٨٤٠ مسيحيين كانوا أو مسلمين ، سوريين ، لبنانيين أو مصريين ، لم يكن بينهم من يفكـر فى الانفصال عن التقاليد الأدبية الموروثة من المـاضى ، حتى مارون النقاش (ت ١٨٥٢) وهو واحد من أكثر ممثلى الاتجاه الجديد تحمسا ، ومن أصحاب فكرة التجديد عن طريق الثقافة الفرنسية ، ظل خادما متحمسـا كذلك ،

لتقانيد فترة « العصر الذهبى » فى الأدب العربى •

لقد كان هناك شعور بأن كل الأمور معدة من أجل ارتحال جديد ، لكن ذلك الارتحال ، لن يكون مع ذلك هدما للتراث الذى تلقوه عن الماضى •

أما العصر الخامس والأخير فى الأدب العربى ، فيقع بين عامى ١٨٦٠ و ١٨٨١ ففى هذه الفترة فى الواقع ، قدمت عوامل التجديد أولى نتائجها ، فالأقاليم الهامة فى الشرق الأوسط : سوريا ولبنان ومصر ، خرجت فى هذه الفترة بصفة نهائية من عزلتها ، ومعجزة الكتاب عممت ، والصحافة اليومية والأسبوعية والموسمية ، تتسع شيئا فشيئا تحت عيون جمهور ، لم يزل محدودا ولكنه متحمس ، والأهمية التى يعترف بها هنا ، هى « الديمقراطية » التى ما تزال نسبية الى حد بعيد ، فى مجال التعليم ، ونتائجها المتنوعة ، وطرائقها التى بدأت تنتج جمهورا قارئا ، ولقد كان أول نتائج الوعى ، هذه القومية المصرية فى وجه التوسع الاستعمارى القادم من الغرب ، ممثلة فى ثورة عرابى باشا ، تحفزها اتجاهات كتاب وشعراء كانوا متأثرين بثقافة الماضى وحده •

لقد وصلنا الى عصر النهضة ، ذلك العصر الذى يريد البعض أن يعتبره ببساطة مجرد صحوة ، لكنه يحمل فى ذاته قوى أخرى ، عكست آثارها آداب العالم العربى ، وأمام غزارة الانتاج الذى ينبثق ويتدفق ، لم يعد من الممكن لأحد أن يظل غير مبال ، وغير فاهم ، لقد كان وجود أجناس أدبية لم تكن معروفة فى « العصر الذهبى » مثل المسرح واليوميات والترجمة الذاتية وخاصة الرواية والقصة القصيرة ، دلائل لمن يعرف كيف يرى ، على ثورة عقلية وأخلاقية ، تساوى فى عمقها وعاطفتها ، ما مثلته للغرب الأوربى ، فترة عصر النهضة •

(١) هذا المقال ترجمة لدراسة لباشير عنوانها «Moments» Tournant Dans La Littérature Arabe والمنشورة بالعدد XXIV من مجلة Studia Islamica عـــام ١٩٦٦ .

(٢) يؤكد ذلك أن عدد الشعراء الذين ينتمون الى هذا الاقليم لا يتجـــاوز عدة اسماء . انظر : تاريخ الأدب العربى لبلاشير ص ٤٦٥ — ٤٧٦ .

(٣) من امثال كثير ، والفرزدق وجرير وغيرهم كثيرون .

(٤) هناك دراسة القت كثيرا من الضوء على ابن المقفع ، قدمها المرحوم « بن غازى » وحصل بها على الدكتوراه من جامعـــة السربون ١٩٥٩ ، ولم تطبع هـــذه الرسالة بعد للاسف .

(٥) حول سهل بن هارون ، انظر : كراميس ، فى دائرة المعارف الاسلامية ٤ : ٦٤٥ ، وكذلك الدكتوراه من السربون ولم تطبع بعد ، وانظر كذلك : مهرى : حوليات جامعة تونس ١ : ١٩٦٤ ص ١٩ — ٤٠ .

(٦) حول هذا اللون من التأقلم الذى يمثله ابن قتيبة . أنظر : لكونت : ابن قتيبة ، ص ٤٢١ — ٤٣٠ .

(٧) من المفيد ان تجمع ، بعيدا عن الفقرات العقائدية والجدلية ، تلك الصفحات التى يتجول فيها المؤلف بحرية متحدثا عن حاجاته فى التكوين والتثقيف ، وتلك الصفحات كثيرة فى « الأحياء » ، وأنه لعمل جيد ما قام به الأب شيخـــو من اقتباس عدد كبير منها فى « مجانى الأدب » .

(٨) نجد أمثلة من هذا فى كتابه « الاعلام » تحقيق ليفى بروفنسال .

(٩) كانت هذه الهجرة مثلا هى السبب الذى دفع أجداد ابن خلدون الى ترك اشبيلية ليستقروا أولا فى كوتا ثم فى بون وأخيرا فى تونس ، حيث شغل جـــد عبد الرحمن بن خلدون عملا اداريا فى بلاط بنى حفص : انظر « بيـــلا » : دائرة المعارف الاسلامية ٢ : ٤١٨ .

(١٠) فى القرن السابع عشر ، تركزت المجهودات أولا حول طبع كتب الطقوس الدينية بالسريانية وأول كتاب طبع بالعربية فى لبنان ، كان مبادىء اللغة العربية عام ١٦٢٤ ، ومتن الاجرومية ١٦٣٣ ، أما انتشـــار الأفكار من خلال طبع الكتب ، فقد تطور على نحـــو خاص منذ أواخر القرن السابع عشر . انظر ف . ج . نصر الله : الطباعة فى لبنان ١٩٤٩ .

المرايا الشعرية لدى نازك الملائكة

ا.د. محمد فتوح احمد

— ١ —

أعتقد — وأرجو ألا يكون هذا الاعتقاد ضربا من المصادرة — أن الرؤية الابداعية فى عالم شاعرتنا الرائدة « نازك الملائكة ، لم يصبها من التغير والانتكاس ما قد ينال من تماسك أبعاد هذه الرؤية وانسجامها ، فعلى مدى ما يناهز الأربعين عاما ظل عالمها الشعرى عاكفا على التقاط أعمق خلجات النفس ، وأدق تعاريج الذات الباطنة ، مع جهد دءوب فى تقصى هذه وتلك ، ومع وعى فنى يحيل هذه الخلجات والتعاريج الى كيانات حية ، تتجسد ، وتتنمو ، وتسهم فى حركة القصيدة فاعلة ومنفعلة ، فيخيل اليك انك بازاء مسرح داخلى مجاله الذات ، وشخوصه ما يعتور هذه الذات من أحاسيس القلق تارة ، ومشاعر الوحشة والضياع تارة أخرى ، وفى الحالتين لا يخلو الأمر من لفحة حزن رقيق غامض ، تومض أكثر مما تحرق ، وتوحى بالتوجس من المجهول أكثر مما تفصح عن بواعث واقعية عارضة .

والذى يقرأ ديوانها الأول الذى صدر سنة ١٩٤٧ بعنوان عاشقة الليل (١) لا يخطىء هذا النزوع المأسوى الحزين ، الذى نغلفه —

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الديوان سنة ١٩٤٧ م عن مطبعة الزمان ببغداد ثم ظهرت طبعته الثانية سنة ١٩٦٠ م عن المكتب التجارى ببيروت .

فى كثير من الأحيان — غلالة رومانتيكية رقيقة ، وفيه يلتقى بتلك القصائد التى تحمل رائحة الموت أو تومىء الى فكرة الرحيل : « بين فكى الموت » ، « السفر » ، « مرثية غريق » ، « على حافة الهوة » ، بل انها حين أرادت أن تترجم عن الشعر الغربى لم تجد أقرب الى مزاجها الفنى من قصيدة توماس جراى المسماة : « مرثية كتبت فى مقبرة ريفية An Elegy written in a country churchyard »
وهى قصيدة مطولة ينسجم ما فيها من لوعة غامرة مع ذلك المزاج الشاعرى الحزين .

— ٢ —

واذا كان لنا أن نعتبر الصور الشعرية — كما يراها سيسيل دى لويس — بمثابة « سلسلة من المرايا موضوعة فى زوايا مختلفة ، بحيث تعكس الموضوع وهو يتطور فى أوجه مختلفة » [١] ، فان مرايا الشاعرة فى هذه المرحلة كانت من الصفاء والخلوص بالقدر الذى يكشف عن طبيعة هذا الموضوع وتجلياته الشكلية ، وليس محض مصادفة أن تكون أبنية هذه المرايا موزعة بين « الرياح الداويات » ، و « النهر الذى تحيط به المفاوز » ، وتتدفق فيه « أمواج من السم الزعاف » ، و « الشواطىء الخالية من الظلال والعطور » ، و « الزورق المخدوع » ، و « الليل المزدحم بالمخاوف والوساوس » . لقد كانت هذه الأبنية الصورية أكثر الأشكال مواءمة لمشاعر التوجس والوحشة والقلق التى نهضت عليها تجربة الشاعرة فى هذا الطور من حياتها الابداعية :

---

(١) سيسيل دى لويس : الصورة الشعرية — ترجمة د . احمد نصيف الجنابى وآخرين — دار الرشيد للنشر — بغداد سنة ١٩٨٢ — ص ٩٠ — ٩١ .

فى عمق صحراء الحياة ، هناك فـــوق لظى الرمال
حيث الرياح الداويات ، مدينـــــة بين التـــــلال
فى قلبها نهــر تحيط به المفـــاوز والصخـــــور
وشـــواطىء لا ظل فيها ، لا خمائل ، لا عطـــور
والمـــاء يبدو وادعـــا ، ووراءه الألـــم العميـــق
أمواجـــه السم الزعـــاف ، وان بدا حلو البريـــق
كـــم زورق خدعتـــه جنياتـــه ورسومـــــــه
كم حـــــالم أودت بـــه أمواجـــه وســـمومـــه
والشـــاطىء الثانى يلـــوح بالجمـــال وبالفتـــون
حتى اذا قاربتـــه أبصرت أعصـــــار المنــــون
لا شىء غـــير الشـــوك والأشلاء فوق صخـــوره
لا صـــوت يسمع غـــير ضجـــة دوده ونســــوره

فالمرآة هنا تتسم بما تتسم به البنية العميقة للنص من تمزق وتشتت وانكسار ، والمدينة التى تهرب منها الشاعرة مدينة وهمية تقع على الحافة بين الحقيقة والرؤيا ، ويتوازى فيها الواقع والحلم ، ففى قلبها نهر ، ولكنه محفوف بالمفارز والصخور ، ولهـذا النهر شواطىء ، ولكنها خالية من الظلال والعطور ، وأمواجه تبدو وادعة ، ولكن من ورائها — بخلاف كل الأمواج — ألمـا عميقا ، اذا أردنا تقرير الشعور ، وسماً زعافا ، اذا أثرنا لغة التصـوير ، وفى لجته يترنح ذلك الزورق المخدوع الحالم بالنجاة ، المفتون بمـا تلوح به الشواطىء من جمال واغراء ، حتى اذا قاربها — أو قارب الخلاص — اذا بهذا الجمال يتكشف عن أشواك وأشلاء وصخور ، ومن ثم تكون هذه المفارقة ، بين ظاهر المدينـــة وحقيقتها ، بين الحلم والواقع ، مقدمة لذلك التحذير الذى يتوجـــه الى قاصد تلك المدينة ، أو قل تتوجه به الشاعرة الى نفسها :

يا طارق البـاب المروع عـد ولا تهبط هنـا
هـذا الجمـال سيستحيل دمـا ومـاء آسـنا

هذى الشواطى الشواطىء ، كما فيها أسى وتحسر
فحـذار منهـا فالسمـوم معـدة والخنجـر

عد ، عد الى لهب الصحارى وانج من حمم المدينـة
لا تلق قلبك فى اللظى ، وأصخ لشاعرة حزينة [1]

وتوازيات الصـور — أو المرايا — توازيات مركبة ، لا تنحسر منها طبقة الا لتكشف عن طبقة أخرى ، فحيث تعادل المدينـة بالدم والسم والخنجـر ، ترى الحياة معادلـة باللظى والرياح الداويات والمفـاوز والصخور ، الى درجـة توحى بأن الهرب من المدينـة على هـذا النحو لا يشف فقط عن ذلك الرفض الرومانسى العريق لمظاهر الزيف والتصنع فى المدينة المعاصرة ، بل يضيف الى ذلك توجسا من الحياة الواقعة برمتها ، ورفضا لكل ما يحف بهذه الحياة من امحال المشـاعر وصخرية القلوب وخوائهـا .

والصورة — عند هذه المرحلة من ابداع الشاعرة — لا تخلو من نمطية فعناصرها تمتد من قصيدة الى أخرى امتدادا يكشف عن ديمومة الرؤية واستمرارها ، الأمر الذى يشى بأن انتقاء هـذه العناصر كان يتم فى تناغم مع طبيعة هـذه الرؤية ، وليس أدل على ذلك من دوران المعجم التصويرى — على الرغم من تنوع التجارب الشعرية — فى اطار الزورق التائه ، والنجم الخابى ، والبحر المروع ، والملاح الضال ، والشـاطىء المظلم ، والأعاصير ، وأشباح الدجى ، والظلال السـود ، وما الى ذلك

---

(١) عاشقـة الليل — ط ٢ — منشورات المكتب التجـارى — بيروت سنة ١٩٦٠ — ص ٩٢ — ٩٤ .

من وحدات تصويرية تشكل فى مجموعها لوحـــة لسفينة تائهة ممزقـــة الشراع فى خضم بحر رهيب ، غاب عنه الضوء والشاطىء :

ياليل ما نفع الأسى ؟ يا بحر ما معنى الدمــوع ؟
النوء يصخب داويا ، والمــوج يهـزأ بالقــلوع
أنى تســير سفينتى الحيرى اذن ؟ أين الرجــوع
فلنمض للمجهول ، ذلك وحــده ما نستطيع [١]

وعلى الرغم من تناغم الصور الشعرية ، بحكم تناغمها — أولا — مع طبيعـــة الرؤية الشعرية ، وتناغمها — ثانيا — فيمـــا بينها كعناصر تصويرية متفقة فى مصدرهـــا من عالم الظواهر ، حين يكـــون على حالة الغضب أو الجهالة أو الاعتام ، فان خاتمة الصورة — فى بعض الأحيان — تقع فى منطقة ذلك الضوء الباهر الذى يكشف عن المقصود كشفا مباشرا ، فلا يكاد يترك لحـــدس المتلقى ما يضيفه ، فاذا قرأنا عن « الرحلة الكبرى الى وادى الأفول » ، بكل ما تثيره هـــذه الرحلة من ترقب ومخافـــة وانتظار ، راحت خاتمـــة الصورة تحدد هـــذا المنتظر وتجلو ملامحه :

فوداعـــا أيهـــا الركب ، وداعـــا يا حيـــــــاة
آن أن يطفىء أفراحى وأحـــزانى المـــــــات
آن أن تهجـــر قيثارى وعـــــودى النغمـــــات
فســـلام أيها المــوت ، ســـلام يارفـــات [١]

واذا تقنعت الدلالة بتلك الظلال الرجراجة التى تلدهـــا تعبيرات « كالليل » ، و« الصمت الكئيب » ، و « الكيـــان الذى تتمشى فيــه الرعشات » ، و « الغروب » ، و « الهمس الغريب » ، أبت خاتمة الصورة الا أن تفصح عما استكن وراء تلك الظلال من نذر النهاية :

---

(١) قصيدة : السفينة التائهة — المصدر السابق — ص ١٣٢ — ١٣٥ .
(٢) قصيدة السفر — المصدر السابق — ص ٤٢ — ٤٥ .

واعترانـــى خـــاطر مشـــج رهيـــب
وتجلـــى لخيـــالاتى المــــات (٢)

واذا كانت جهامة الواقع واستدبار الحياة يفضيان الى مثل هـــذا الحزن القدرى الذى لا يخلو من استكانة وتسليم ، فان فى تجارب هـذه المرحلة ما يشى ببعض البواعث التى تســوغ هـذا الحزن وتكسبه نبضا اجتماعيا ، وحينئذ يصبح الفرار من الواقع ادانة ضمنية لــه ، ويصبح استدبار الحياة تعاليا عليها ، وارتفاعا فوق شرورها وآثامها ، وتتبادل المحاور حتى يضحى ما كان واقعا بمنطق الناس ، زيفا بمنطق الشــعر ، وما كان وهما من منظور الحياة والأحياء ، حقيقة من منظور الذات المبدعة :

كتمــت روحـــى وباحـــت مقلتايـــــا
ليتهــــا ضنت بأســــرار حياتـــــى

ولمن أشــــكو عــذابى وأســـايـــا
ولمـــن أرســـل هــــذى النغمـــات

وحــــوالى عبيـــــد وضحايـــــا
ووجــــود مغــــرق فى الظلمـــات

لا أريــد العيــش فى وادى العبيـــد
بين أمـــوات وان لـــم يدفنـــوا
جثث ترســف فى أســـر القيـــود
وتماثيــل اجتوتهـــا الأعـــين [١]

فنبرة الحزن فى هـــذا النموذج وأمثاله تتجاوز معنى التلذذ بالألم أو استعذاب العذاب ، على طريقة شــعراء الموجة الرومانتيكية ، لأنـــه

---

(١) الغروب ، المصدر السابق — ص ٧٦ .
(٢) قصيدة : فى وادى العبيد — المصدر السابق ص ٢٤ — ٢٧ .

حزن لا يخلو من العلة ، ولا يفتقد جـذور التمرد على حياة العبيد والوجود الغارق فى الظلمات والتماثيل التى تجتويهـا الأعين ، وهـو بكل هاتيك المعانى حزن يحمل ضربا من هجاء الواقع والتنديد به ، فهذا الواقع هـو الموت بعينه ، وان بدا بخلاف ذلك ، وأحياؤه موتى على الحقيقة وان كـانوا بلا قبور ، وما حاجتهم اليها وهم « يرسفون فى أسر قيود » تقوم منهم مقام الاكفان ؟ !!

— ٣ —

قلنا ان الرؤية الابداعية لدى شاعرتنا لا تتغير ولا تنتكس ، ولكن هـذا لا ينفى تطور طرائق التأتى الى هـذه الرؤية والتعبير عنها ، ففى ديوانها الثانى الذى أصدرته سنة ١٩٤٩ بعنوان « شظايا ورمـاد » ، وفى شقيقه اللاحق ، الذى أصدرته سنة ١٩٥٧ م بعنوان « قرارة الموجة » نرى مسـارب هذه الرؤية تنأى عن المباشرة ، وتصبح أكثر جنوحا الى اصطياد لحظات الذهول النفسى ، حيث يتوارى الوعى وتنسـاب الخواطر طليقة حرة ، فتطفو على السطح منها رغبات ومخاوف كانت متوارية ، ولأن اللاوعى رمزى بطبيعته ، فان هذه الرغبات والمخـاوف لا تظهر فى أشكالها الحقيقية ، بل ترتدى أقنعة رمزية تستر جواهرها ومصادرها الأولى ، وذلك ما تشـير اليه الشاعرة ذاتها حين تقـول « ان النفس البشرية عموما ليست واضحة ، وانمـا هى مغلفة بألف ستر ، وقد يحدث كثيرا أن تعبر الذات عن نفسها بأساليب ملتوية تثيرها آلاف الذكريات المنطمسـة الراكدة فى أعماق العقل الباطن منذ سنوات وسنوات ، ومئات الصورة العابرة التى تمر فيحدق فيها العقل الواعى ببرود ، وينساها نسيانا كليا ، فيتلقفها العقل الباطن ويكنزها مع ملايين الصـور التافهة ، ويغلق عليها الباب ، حتى اذا انس غفلة من العقل الواعى أطلقها صورا غامضة لا لون لها ولا شكل . وليست مثل هذه الأحاسيس الغريبة وقفا على انسان دون انسان ، سوى

أن التعبير عنها يختلف ، فالانسان العادى يراها فى أحلامه ، اما الفنان فيعبر عنها بفنه وأحلامه معا » [١] .

وتلك نظرة الى دور اللاوعى فى العمل الفنى ترجع الى تقدم الدراسات النفسية الحديثة ، وما اكتشفه علماء التحليل النفسى — وعلى رأسهم فرويد Freud — من أن اللاشعور أساس الظواهر الهامة فى حياتنا الداخلية ، وأن الفنان يمتاح من اللاشعور شأنه فى ذلك شأن الحالم ، وهو مثله يترجم خفايا اللاشعور الى صور ورموز ، ويمتاز بالقدرة على ستر مصادرها بحيث تصبح أكثر انسانية وأوفر متعة له وللآخرين .

منذ تلك المرحلة تغدو الصورة الرمزية أبرز وسائل التعبير على قلم الشاعرة ، ثم تتجمع أقطار هذه الصورة وتتضام علاقاتها ليصبح النموذج الرمزى الاثير فى كثير من قصائدها هو نموذج الانسان المطارد من قبل قوة غامضة لا ترحم ، قد تكون هذه القوة — كما تحدثنا الشاعره — مجموعة من الذكريات المحزنة ، أو هى الندم ، أو عادة نمقتها فى سلوكنا الخارجى ، أو صورة مخيفة قابلناها فلم نعد نستطيع نسيانها ، أو هى النفس بما لها من رغبات وما فيها من ضعف وشرود ، أو أى شىء آخر » [٢] .

على أن هذا الاحساس الخفى بالمطاردة لا يطل علينا من قصائد الشاعرة صراحة ، بل يتجلى عبر رموز تتنوع أشكالها وتختلف طرق تكوينها ، فهو يتجسد تارة فى صورة « أفعوان » مقيت ، يحاصر وجودها ، ويقتفى خطواتها أينما ذهبت :

ووراء الضباب الشفيف
ذلك الأفعوان الفظيع

---

(١) مقدمة ديوان « شظايا ورماد » — ط ٣ — منشورات المكتب التجارى — بيروت سنة ١٩٥٩ — ص ١٤ .
(٢) المصدر السابق ص ١٦ .

ذلك الغـــول ، أى انعتـــاق
من ظلال يديه على جبهتى الباردة
أين أنجـــو وأهـــدابه الحاقـــدة
فى طريقى ... تصب غدا ميتا لا يطاق(٢)

وهو تارة أخرى هوة سحيقة تصورها الشاعرة فى قصيدتها « أغنية الهاوية » (٣) ، وتسعى الى الفرار منها فى قصيدتها « الهاربون » (٤) ، ثم هوتارة ثالثة جيفة مشوهة لكائن بحرى خرافى ، يظل يكبر ثم يكبر حتى يغدو ماردا عملاقا يســـد على المحبين كل طرق النجاة .

تغرينا هذه الصورة الأخيرة بالتوقف لديها بعض الوقت ، لا لجمالها الشعرى فحسب ، بل لأنها نموذج لطريقة الشاعرة فى توظيف الظاهر للايحاء بمكنون الحياة النفسية ، ففى قصيدة لعنة الزمن (١) نشهد لحظة من لحظات التوهج العاطفى بين حبيبين يجتليان المســـاء على شاطىء نهر تطفو عليه جثة سمكة ، لا تلبث أن تتحـــول الى عمـــلاق ينذر العاشقين بالفراق ، وكأن الشاعرة ترمز بذلك الى وطأة الزمن ، وكيف يهتصر السعادة ، ثم كيف يحيل الحلم الى واقع كئيب ، ويمـــد ظلاله السوداء على عواطفنا حتى وهى فى ذروة ازدهارها . فلنر كيف يتم تكوين هـــذا الرمز منـــذ البداية :

ووقفنا فى الظلمة نحلم
بالمـــوج وبالليل المبهـــم
ونحوك من الأنجم والرؤيا والأمواج لنا أطواق

---

(١) من قصيدة « الأفعوان » — ديوان شظايا ورماد — ص ٦٢ .
(٢) المصـــدر السابق ص ١٠٤ .
(٣) ديوان قرارة الموجة — منشورات دار الآداب — بيروت سنة ١٩٥٧ — ص ٩ .
(٤) السابق ص ٢٤ وما بعدها .

ونجــوب العالم فى عربـــات
صنعتها أذرع جنيـــــات
من عطر الأزهــار الخجـــلات
من أسلاك الضــوء الالاق ٠٠٠
فى قعر النهر على أرض لم يلمسها القمر الالاق
وتناست مولدها الآفاق

وهذه الصورة الافتتاحية ذات مهمة مزدوجة ، لأنها — من ناحية — ترسم مجال الحدث فى لمسات سريعة موحية ، وتقوم بغاية درامية تشبه ما يصنعه الكاتب المسرحى حين يخطط المحيط الذى تتحرك فيه شخوصه ، ولأنها — من ناحية أخرى — تبرز الوجـــه السعيد من وجهى اللوحـــة ، وجـــه الحلم بمكوناته من الموج والليل والأنجم والأزهار والضوء والقمر ، ومن ثم تكون المفارقة حين تقدم الشاعرة الينا الوجـــه الآخر ، وجه الحقيقة الجهمة ، أو قل وجه الفراق الذى يلوح شبحه أمام ناظريها ، وبقدر التضاد بين الوجهين تكون الاشارة النفسية ٠ ان الشاعرة فى اللحظة التى يغفو فيها الخوف ويستيقظ الحلم ، تحس حركة تنبعث مياه النهر انبعاثا مبهما :

لكنا اذ كنا نحلــم
أحسسنا شبه صـــدى مبهم
« الجنيات المنتقمات
يصعدن الينـــا فى عربـــات »
وأجاب رفيقى : لا ، هيهات
ذلك صـــوت الموج الرقراق
الريح الحالمـــة البيضاء تمر على المـــوج الرقراق
وتخادع أســـماع العشــــاق ٠

لأيـــا وتبينـــا الحركـــــة
ثمــــة واذا جثة سمكـــة
طافية فوق الموجة ميتة ، والشاطىء فى اشفاق
وصرخت : رفيقى ، أين نســــير ؟
لنعـــد ، فالجثة همس نذير
أرسلها عمـــلاق شرير

بهذا تتكون الملامح الأولى للرمز ، فهو جثة سمكة قد لا تعنى لخلى البال شيئا ، ولكنها بالنسبة للشاعرة « همس نذير » ، وكأنها تثير من أعماق اللاوعى صـــورة حبها وقد تحول الى رفات ، أو الى جثة هامدة كجثة هذه السمكـــة الشـــوهاء :

ومشـــينا ، لكن الحركـــــة
ظلت تتبعنـــا ، والسمكـــة
تكبر ، تكبر ، حتى عادت فى حضن الموجة كالعمـــلاق
وصرخت : رفيقى أى طريق
يحمينـــا من هـــذا المخلوق
لنعـــد فالدرب يضيق ، يضيق
والظلمة محكمـــة الاغـــلاق
فأجاب رفيقى مرتعشا ، والظلمة محكمة الاغـــلاق
« نهرب ، لن تسلمنا الآفـــاق
وبقينا نهـــرب ، والسمكـــــة
تتبع أرجلنـــا المرتبكـــــة
تلك الأحـــداق ، وأين المهرب من لعنة تلك الأحداق ؟
وزعانفهـــا الســـــود الشـــــوهـــاء

سـدت فى وجهينـا الأرجـاء
وأراقت فى الجـو الوضـاء
سحبا سـوداء ولـون محـاق
حتى وجـه القمر السحرى ، غشاه أسى وظلام محـاق
وتلاشى مبسمه الـبراق •

بهذا تكتمل ابعاد الرمز ، وتتحول جثة السمكة الصغيرة الى عمـلاق يسـد على مشـاعر الحب كل طرق النجاة ، حتى المجال الـذى كـان يزدان بالأنجم وأسلاك الضوء قد غشيته السحب السوداء ، أمـا القمر فقـد تنقب بالظلام ، أو قل بالاسى الذى اعترى الشاعرة ، فمـا الطبيعة الا صـورة من حياتنا النفسية فميا يرى الشعراء •

ترى هل يرمز ذلك العملاق الخرافى الى الزمن ، وهو ما يشف عنـه عنوان القصيدة ؟ أم لعله يشـير الى التوجس من سطوة الواقع وبغتة القـدر ؟ ان الجزم باحدهما ليس بذى بال ، لأننا نعلم انهما وجهان لحقيقة واحـدة ، هى المجهول بأرحب معانيـه •

والرمز فى تلك القصيدة ومثيلاتها ذو طابع درامى ، من حيث انه يعتمد على الحركة والتحول والتطور ، فهـو يبدأ من همس مبهم لا يبين ، ولا يلبث أن يتجسـد فى جثةسمكة طافية ، وهـذه بدورها تئول الى ذلك الكائن الضخم الغريب • ثم انه — بالاضافة الى ذلك — رمز نفسى ، لا باعتبار شفوفه عن محتوى نفسى فحسب ، بل لأن صورته الفنية قد بنيت على ما يشبه الرؤيا أو « تيار اللاوعى Unconsciousness » ، اذ ليس معقولا أن تسعد الجنيات المنتقمات من النهر كما تحدثنا القصيدة ، وليس معقولا — أن تتحول جثة سمكة صغيرة الى عملاق خرافى الملامح والسلوك ، انمـا كذلك — أن تتحول جثة سمكة صغيرة الى عملاق خرافى الملامح والسلوك ، انما هى رؤيا تتجلى من خلالها هواجس النفس فى تلك الصورة الرمزية •

وربمـا ذكرتنا هـذه اللوحة الرمزية فى لعنة الزمن « بقصيدة الغراب

« The Raven » لادجار آلان بو » وفيها يرمز الشاعر بالغراب الى مرارة الذكرى ، مثلما ترمز شاعرتنا بالسمكة العملاقة الى الزمن ، وفيها كذلك يستخدم « بو » عناصر الظلام والعواصف والرياح للايحاء بما يشبه مناخ التوقع الذى يفصح عنه الحوار فى المقاطع الأولى من « لعنة الزمن » ، هذا بالاضافة الى وحـدة الشعور بالمباغتة فى العملين ، حيث يفاجأ الشاعر فى احـدى ليالى ديسمبر البـاردة بطارق فى الظـلام ، وحـين يفتح الباب على مصراعيه لا يجـد أحـداً ، واذ ذاك يعود الى مجلسـه قلقا مهموما ، ولكن الطرق لا يلبث أن يعود أقوى مما كان ، وحين يفتح النافذة يفاجأ بغراب مهيب يقتحم عليـه عزلته ، واذ يسأله الشاعر عن كنهه ومبتغاه لا يجيبه هـذا الطائر الاسطورى بغـير كلمـة واحـدة : « هيهـات » يقولها وكأنها ماتت على شفتيه فلا يجـد عنها حـولا ، وحينذاك نكتشف — فيمـا يشبه الحـدس — أن القصيدة لا تحدثنا عن غراب حقيقى ، بل تومىء به الى بعض الذكريات الأليمة التى تعتاد الشاعر كلمـا أجنـه الليل ، وتتنشب نارهـا فى صـدره فلا يستطيع منها مفرا ، مثلما لا تستطيع شاعرتنا من عدوها الخفى مفرا (١) .

— ٤ —

والوتر الجـديد فى قيثارة الشـاعرة ما يزال فى طور العطاء ، لم يقل كل ما عنده ، ولم يبح بكل أسراره بعد ، والـذى يقرأ نتاجها عبر سنوات العقد الأخير لا يخطىء تلك النبرة الصوفية الاشراقية التى تترقرق فى النسيج الشعرى فتجعل منه اضافة متميزة ، لا الى حصاد الشـاعرة فحسب ، بل الى ديوان الشـعر العربى المعاصر بعامة .

---

(١) انظر ترجمة لقصيدة ادجار آلان بو فى كتاب الدكتور مندور : محاضرات فى الأدب ومذاهبه — معهـد الدراسـات العربية — القـاهرة سنة ١٩٥٥ — ص ٨٢ — ٨٣ .

وهذا الطابع الاشراقى لا ينتصر على تلك التجارب التى ترتبط بمثير دينى واضح ، بل انه يبدو حتى فى تلك الحالات التى تدق فيها هذه الرابطة أو تنعدم ، كما نرى فى قصيدتها « ويبقى لنا البحر (١) » ، ولكنه يتجلى بكامل سماته حين تكون صلة القصيدة بالباعث الدينى مباشرة ، وحينذاك نرى هذا الطابع الاشراقى يتخلل مستويات البنية ، ويتسلل من أحدها الى الآخرة ، حتى يصب فى مجرى البنية العميقة أو الدلالة الصوفية التى تكون ما يشبه النواة بالنسبة للتجربة الشعرية . لنقرأ هذا المقطع من قصيدتها « زنابق صوفية للرسول » (٢) :

وجه حبيبى أكبر من لا نهاية البحر ، من مداه
يسد أقطاره ويمتص طيره ، موجه ، رؤاه
وجه حبيبى زنابق ، أكؤس ، مياه
وجه حبيبى واللانهايات عالم واحد
ليس يشطر ، أو يتجزأ .

تشعر على الفور بما يشبه جذبة الوجد الصوفى ، يعبر عنها فى اطار نغمى وتصويرى يذكرك بقريب منه فى « نشيد الانشاد » من العهد القديم ، وهو الاطار الذى أغرى بعض شعراء الطليعة من المحدثين ، وبخاصة صلاح عبد الصبور ونزار قبانى ، مع فارق لا بأس من اعادة التنويه به ، وهو ان نازك الملائكة تستخدمه للتعبير عن تجربة ذات مذاق دينى تختلف به عن تجارب الآخرين . على أية حال ، لا تلبث هذه الجذبة الصوفية أن تصبح صريحة فى اتكائها على لبنات تصويرية خالصة فى انتمائها الدينى ، كالقرآن ، والترتيل ، والصوم :

---

(١) نشرت بمجلة الشعر — عدد ابريل سنة ١٩٧٧ — ص ١٠ وما بعدها .
(٢) نازك الملائكة : زنابق صوفية للرسول — مجلة الشعر — يناير سنة ١٩٧٨ — ص ٥١ وما بعدها .

مــن أبــد الضـــوء جـــاء أحمــــد
من غابـــة العطـــر والعصـــافير هل أحمـــد
عبر عطور القرآن ، عبر الترتيل والصوم ، شع أحمد
مــن عمــق أعمــــاق ذكريـــــــاتى •

ويزداد وضـــوح الوجـــه الصوفى للتجربة ، حتى تغدو نوعا مـــن « العروج » أو ضربا من « التسابيح الصوفية » :

ويا جناحـــى نحــــو سمــــائى ونحــــو ربـــى
يا قطرة الله فى شفاه الوجـــود ، يا ظلتى وعشبى
انقر تســـابيح صــــوفية مـــن علـــى شفتيـــا
يا سبحاتى ، يا صـــوم أغنيتى ، وياسنبلا طريـــا
انى أنـــا حرقـــة المتصوف فى غســق الفجـــــر
أحمـــــد ، أحمـــــد •

فعلاوة على تغذية الوجـــه الصوفى للتجربة ، تارة عن طريق الوصف : « تسابيح صوفية » ، وتارة أخرى عن طريق الاضافة : « حرقة المتصوف » ، نرى فى ترديد اسم الرســـول ذلك الترديد الايقاعى ، ما يبتعث جو الذكر والدندنة الصوفية ، هـــذا كله بالاضافة الى ما فى صـــورة ذلك الطائر السماوى الذى ينقر التسابيح وتعرج الروح على جناحيه الى الله ، من نبض تراثى غير منكور •

وللشاعرة ولع بهـــذا النبض التراثى ، والدينى منه بخاصة ، وقـــد سبق أن أغرتها واقعة تفجر المـــاء تحت قدمى الطفل المبارك « اسماعيل ابن ابراهيم » ، فاتخذت منها تعبيرا موازيا عن تفجر النار بما يطفىء غلة المقاتلين فى حرب رمضان (١) ، وها هى تنتقل من حدود الصفا والمروة

---

(١) نازك الملائكة : المـــاء والبارود — الشـــعر — يناير سنة ١٩٧٦ — ص ١٣ وما بعدهـــا .

الى « المزدلفة » التى تتحول — فى الرؤيا الشعرية — من حيث كانت مجرد منسك من مناسك الحج ، الى حيث أصبحت قمرا ونهرا ورحلة صوفى وصلاة :

ينحنون
يجمعون الصدق الأبيض فى شط السكون
ويصلى فوق واديهم قمر
ضوؤه أشرعة عبر نهر
وجهه رحلة صوفى واسرار عيون
قمر يمطر زخات من الرؤيا واقداح صور
هدبه للروح رحلة
وصلاة واهلة (١) •

❋ ❋ ❋

والذى لا ريب فيه ان هذا الانعطاف نحو الموروث الدينى قد أضاف الى تجربة الشاعرة بعض روافد اليقين والسكينة ، بدلا من ذلك الأرق تجاه الآتى ، أو التوفز تجاه المجهول بعامة ، ولكن القضية ليست قضية الأبعاد الجديدة فى التجربة الشعرية فحسب ، بل انها — بالأحرى قضية التشكيل الفنى الذى أمده ذلك الموروث بصور شعرية لا يفنى مدها ولا ينضب لها معين ، والموروث فى هذه الحالة ليس مجرد مادة تاريخية صماء ، وليس كذلك مجرد قناع تلوذ به الشاعرة ، عزوفا عن المباشرة وتحرجا من التصريح ، بل هو نوع من التفكير بالماضى ، أو قل هو اعادة اكتشاف هذا الماضى فى اطار رؤية معاصرة ، وعند هذا الطور الجديد من أطوار الصياغة الفنية ما يزال لدى شاعرتنا مما قد تقوله الكثير •

---

(١) القمر على مزدلفة — الشعر — يوليو سنة ١٩٧٧ — ص ١٢ وما بعدها .

موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقي *

أ.د. طه وادي

١ – المقدمة

الانسان العظيم ليس ملكا لأمته فحسب وانما هو جزء من تاريخ الانسانية المتواصل وقطعة من ضميرها الحى ، والحفاوة به دلالة على أن الانسانية تحترم انسانيتها .. وتقدر النابهين من أبنائها .

وقد أثار شعر أحمد شوقى – ولا يزال – قضايا نقدية كثيرة يصعب تحديدها كما يصعب تحديد الذين شغلوا بها [1] . وهذه الدراسة تدور حول احدى هذه القضايا وهى : موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقى ؛ لأن هـذا الموقف فى حاجة الى توضيح وتقويم . ان اليوم وليد الأمس وجنين الغد ، من هنا كان الوعى بتراث الأمس خطوة ضرورية من أجـل أدب ملتزم .. ونقد علمى .

وأهم نقاد الرومانسية الذين يشكلون محور هذه الدراسة – مع تباينهم فيما كتبوا من حيث الكيف والكم – هم :

---

(١) هناك قائمة باهم ما صدر من دراسات عن شعر شوقى ومسرحه فى : طه وادى : شعر شوقى الغنائى والمسرحى – ط دار المعارف ، القاهرة ١٩٨١ ص ١٥٨ .

١ — **عباس محمد العقاد** (١٨٨٩ — ١٩٦٤) وأهم ما كتبه عن شـــوقى يتمثل فى :

— الديوان فى الأدب والنقد (بالاشتراك مع ابراهيم ع • المازنى) ١٩٢١ •
— رواية قمبيز فى الميزان ١٩٣١ •
— شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل المــاضى ١٩٣٧ •
— « شاعرية شوقى فى الميزان » :
مقال بمجلة « الهلال » القاهرية عدد أكتوبر ١٩٥٧ •
— « العقاد يتحدث عن النقد والنقاد » :
مقال بمجلة « المجلة » القاهرية عدد ابريل ١٩٦٢ •

٢ — **ميخائيل نعيمة** (١٨٨٩) •• الشاعر والناقد المهجرى :
— الغربال ١٩٣٣ •

٣ — **طــه حسين** (١٨٨٩ — ١٩٧٣) •• وقد كتب عدة مقالات عن حافظ وشوقى ثم جمعها فى كتاب بعنوان :
— حافظ وشوقى ١٩٣٣ •

٤ — **محمد حسين هيكل** (١٨٨٨ — ١٩٥٦) :
— مقدمة الشوقيات •• سنة ١٩٢٧ •
— ثورة الأدب •• سنة ١٩٣٣ •
— « نحن وشوقى بك » :
مقال فى جريدة « السياسة الأسبوعية » ٢ يوليو ١٩٢٧ •
— « تكريم شوقى وحافظ ومطران » :
مقال فى « السياسة الأسبوعية » ٤ فبراير ١٩٢٨ •
— « النسيب فى شعر شـــوقى » :
مقال فى « السياسة الأسبوعية » ١٣ ديسمبر ١٩٣٠ •
— « فى الاحتفال بتمثال شوقى » :
مقال فى « السياسة الأسبوعية » ٢٣ ديسمبر ١٩٤٤ •

وهؤلاء النقاد الأربعة يشكلون — بالاضافة الى غيرهم — حلقة هامة فى تاريخ النقد الذى سيطر على حياتنا الثقافية حوالى ربع قرن على الأقل (١٩٢٠ — ١٩٤٥) ، كما يصــدرون عن وعى بطبيعة المرحلة .. وبالتالى فهم من خير من يمثل النقد والأدب فى النصف الأول من هــذا القرن . وكانت بينهم وحــدة فى المنطلقات الفكرية والنقدية ، فالصلة بين هيكل وطــه حسين مستمرة ومثبتة فيما يتصل بحوارهما حــول الأدب والنقد (٢) . والعقاد يقول فى مقدمة الغربال « أكاد أقول لو لم يكتب قلم النعيمى هــذه الآراء .. لوجب أن أكتبها أنا » (٣) .

وهؤلاء النقاد الأربعة — مع ما بينهم من فروق فى النظر والتطبيق — يمثلون نماذج هامة فى النقد الرومانسى ويعكسون كثيرا من سماته وقواعده . أولى بعض هؤلاء النقاد شوقى عناية خاصــة .. وكان موقفهم منــه موقفا متميزا بدرجة توحى بالخصوصية والأهمية دون غيره من شعراء العربية فى القديم والحديث . وهنا يبرز (تساؤل) :

لم الاهتمام بشوقى .. والعناية بشعره .. وهذا الموقف المتشدد منه ؟

***

لقــد عاد شــوقى الى بلاده سنة ١٩١٩ بعد غيبة خمس سنوات .. ولســان حاله يقول :

ويا وطنى لقيتك بعــد يأس ... كأنى قــد لقيت بك الشبابا

لقد عاد شوقى يحدوه الأمل فى لقاء الوطن .. ونهضة الشعر .. ولكنه

---

(٢) محمد حسين هيكل : فى أوقات الفراغ .
ط النهضة المصرية ، القاهرة ، الثانية ، ١٩٦٨ ، ص ١٨٦ ، ١٩٤ .
— طه حسين : حافظ وشــوقى .
ط وزارة التربية والتعليم . القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ١١٦ .
(٣) ميخائيل نعيمة : الغربال :
ط مؤسسة نوفل — بيروت — العاشرة ، ١٩٧٥ ، ص ٧ .

لم يلبث أن وجــد سياطا جارقة من النقد توجــه اليه وبخاصــة مــن العقاد وطــه حسين ، فقد وجد فيه هؤلاء النقاد أفضل نموذج للشــاعر « الاحيائى » ، وأن الكلام عنه — هدماً لمثل مدرسته •• وتبشيراً بمبادىء مدرستهم — ســوف يحدث صــدى واسعا فى محيط الثقافة من الخليج العربى شرقا الى المهاجر الأمريكية غربا ، فقد كان شوقى — يومئذ — يمثل قامة وشهرة عريضــة ، لهذا فان الحديث عنه ســوف يصل مباشرة الى جمهور الشعر ، ويرسى كثيرا من المبادىء التى ينادون بها • ومؤلفا كتاب « الديوان » يصرحان فى المقدمة بأن الهدف منه لفت الأذهان الى « شتى الموضوعات » ، التى تتصل بأصول الأدب وتعمل على تقدمه والابانة عن المذهب فى الشعر والنقد والكتابة » (٤) •

ويمكن أن نجدد محاور الخلاف ومبررات الهجوم من هؤلاء النقاد — الذين كانوا يقفون هم وشوقى على طرفى نقيض فى الأمور التالية :

أولا : المستوى الاجتماعى :

كان شوقى ينتمى الى (الطبقة) الأرستقراطية بينما معظم نقاده من مستويات برجوازية صغيرة • وهذا الاختلاف فى المستوى الطبقى قــد يبرر موقفهم **العدائى** من شوقى •• **والمحــايد** مع البارودى •• **والمتعاطف** مع حافظ • والعقاد فى اطار نقده لشوقى يعكس نظرة لا تخلو من حقــد وحســد عليه ، لأنه « فى كل قصيدة هــو شاعر الشرق والغرب ، وشاعر العرب والعجم ، وأمير الشعراء وسيد الأدباء ••» (٥) •

ومن نفس المنظور المعادى يقول طه حسين فى ضيق : لقد « شبع شوقى ثناء وتقديرا وأحسبه لم يشبع نقداً » (٦) •

---

(٤) عباس العقاد ، ابراهيم المــازنى : الديوان فى الأدب والنقد • ط دار الشعب ، القاهرة ، الثالثة ، ١٩٧٢ ، ص ١ ، ٢ •
(٥) الديوان فى الأدب والنقد ص ٧ •
(٦) طه حسين : حافظ وشوقى :
ط وزارة التربية والتعليم ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ٨٥ •

ثانيا : الموقف الفكري والأدبي :

يمثل شوقى — من حيث الموقف الفكرى والفنى — « شاعر النهضة » الذى يؤمن بكل المواريث الدينية والفكرية والثقافية ، ومن ثم حاول أن (يبعثها) فى شعره ونثره ومسرحه ، فكان أدبه عربى السمات قلبا وقالبا بدرجـة تصل الى حـد اليقين المتزمت — رغم بعض روافد أوربية فى ثقافته . بينما أولئك النقاد يبدون — فى هذه المرحلة — أكثر تعصبا للأدب المعبر عن الذات ، وللفكر الأوربى الذى يتصل بالأدب والنقد . فقد ظهرت فى نهاية مرحلة الأحياء اتجاهات تنادى بفتح مجال التأثر بالأدب الغربى ، حتى من شعراء الأحياء أنفسهم .. من ذلك دعوة حافظ ابراهيم (٧) :

آن يا شعر أن تفك قيـوداً قيدتنا بها دعـاة المحـال

فارفعوا هـذه الكمائم عنـا ودعـونا نشم ريح الشمال

والذى لا شك فيه أن اختلاف المستوى (الطبقى) يقود بالضرورة الى اختلاف فى (الموقف الفكرى والفنى) ، هكـذا كانت حقيقة الخلاف بين شـوقى ونقاده .

ثالثا : الشهرة والأهمية :

كان شوقى فى هذه المرحلة معروفاً لكل قراء العربية أجمعين ، فشعره بحكم عنايته بالمناسبات — يصـور أفراح الأمـة وأحزانها ، وفى هـذا بعض أسرار شهرته . وكان شوقى فى الخمسين من عمره ، بينما هـؤلاء (الشباب) يخطون السطور الأولى فى حياتهم الأدبية . فكان الحديث عنه اقتراناً به ، واقترباً من شهرته المطبقة .

من هنا طمحوا الى مخاطبة قراء الشعر من فوق (منبر) أهم الشعراء

---

(٧) حافظ ابراهيم : ديوان حافظ :
ط المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ج ١ ، ص ١٨٦ .

وأشهرهم ، وأرادوا تغيير الحياة الأدبيــة من خلال هــذه القمة الشامخة .
ونعيمة فى تقريظة « للديوان » يؤكد هــذا « ان العقاد ما استغرق فى
نقد شوقي الا **ليطاول من ورائه جيشا** من الذين حاك الجهل أو الرياء أو
التزلف على بصائرهم نقابا كثيفا ، فهو لا يرمى الى اصــلاح شوقى ،
بل يرمى الى تمزيق ذلك النقاب — على مــا يظهر — (وهــذا) ليس
بالأمر اليسير » (٨) .

ومن عجب أن بعض هؤلاء النقاد مثل العقاد وطه حسين ظلوا متمسكين
بموقفهم العدائى من شوقى حتى بعد وفاته بسنوات طوال .. مما يؤكد
أهمية العوامل السابقة فى اذكاء جذوة الخصومة بينهم وبينه ، بدرجــة
أصبحت معها (الخصومة) : لها قداسة المعتقد أو شراسة العداء .

***

٢ — العــرض

نحاول بعد هذه المقدمة أن نعرض للقضية — موضع الدراسة والبحث —
ونرى آراءهم فى شعر شوقى ، ونكتشف الى أى حــد تتسق أفكارهم بين
النظر والتطبيق من خلال الحديث عن محاور العملية النقدية : المــاهية
والوظيفة والأداة .

ماهية الشــعر :

لعل أهم ملمح فى محاولة تعريف هؤلاء النقاد للشعر — والكثير منهم
شعراء بالفعل — أنهم حاولوا أن يعرفوا ماهيته بأسلوب (أدبى) أقرب
الى التهويم منه الى التنظير المنضبط ، فنعيمة — مثلا — يرى أنه : « نسمة
الحياة .. والذى أعنيه بــ « نسمة الحياة » ليس الا انعكاس بعض ما فى

---

(٨) الغربال ص ٢١٥ .

داخلي من عوامل الوجـــود فى الكلام المنظوم الذى أطالعه ، فان عثرت فيه على مثل تلك النسمة أيقنت أنه شعر والا عرفته جمادا ، واذ ذاك ليس يخدعنى بأوزانه المحكمة ومفرداته المنمقة وقوافيه المترجرجة » (٩) •

وبنفس القدر الذى حاولوا فيه البعد عن التعريف القديم : [الشعر كلام موزون مقفى] ، كانوا حريصين أيضا على ربط الشعر بالشـــاعر ، والتأكيد على **حريته الذاتية فى التعبير** ، فيرى طه حسين أن « الشعر الجيد يمتاز قبل كل شىء بأنه مرآة لـــما فى نفس الشاعر من عاطفة ، مرآة تمثل هـــذه العاطفة تمثيلا فطريا بريئا عن التكلف والمحاولة ، فاذا خلت نفس الشاعر من عاطفة أو عجزت هذه العاطفة عن أن تنطق لسان الساعر بمـــا يمثلها فليس هناك شعر ، وانما هناك نظم لا غناء فيه » (١٠) •

واصرار نقاد الرومانسية على حرية الشاعر فى التعبير عن ذاته يقودهم الى ما أسموه « **شعر الشخصية** » •• الذى يعرفه العقاد بأنه : « كلام الشاعر الذى يعبر لنا عن الدنيا كما يحسها هـــو ، لا كما يحسها غيره ، ولا بد من أجل هذا أن يمتاز شعره بمزية ، وأن يتسم بسمة ، لأنه انسان لـــه ذوق وخالجـــة وفهم وتجربة وخلق وعادة لا يشبه فيها الآخرين ، ولا يشبهه الآخرون فيها • وهـــو — لأنه شاعر — مطالب فوق ذلك بامتياز فى الحس ، وخصوصية فى الذوق ، تتجلى فى القوة أو الرهافة أو العمق أو المضاء أو الاختلاف كائنا ما كان • وتخرج به من عداد النسخ الآدمية التى تتشـــابه فى كل شىء كمـــا تتشابه القوالب المصبوبة • فان لم يكن للشاعر احساس يمتاز به ، ويصور لنا الدنيا على صورة تناسبه ، فهـــو ناقل وصانع ، ونظمه تنميق يعرف باختلاف الصيغة والصناعة ، ولا يعرف باختلاف الحس والطبيعة » (١١) •

---

(٩) الغربال ص ١٢٩ •
(١٠) حافظ وشوقى ص ٩٩ •
(١١) عباس العقاد : شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل المـــاضى : ط دار الهلال ، القاهرة ، العدد ٢٥٢ — سنة ١٩٧٢ ص ١٢٦ •
(١٢) الغربال ص ١٣٠ •

ويؤكد نعيمة نفس الفكرة فيذكر « بين شعرائنا ... شـاعر أقل ما يقال فيه ان لشاعريته وجهاً يميزها من كل شاعرية ، ولألحانه رنة تعرف بها بين سائر الألحان ، وفي كل ما ينظمه نكهة تختلف عن كل نهكة ، وبعبارة أخري ان في شعره شخصية لا تندغم في شخصية أحد الشعراء » (١٣) .

ورغم ايمان الرومانسيين بأن الشعر موهبة واعترافهم بدور الخيال فيــه ، فانهم أكدوا كثيرا أن الشعر عملية تحتاج الى (ثقافة) ، فهيكل يرى أن الالهام فى العملية الشعرية لا يعدو أن يكون بروقا خاطفة ... « ما تلبث أن تخبو لتحل محلها الصنعة في الشعر والتجويد في النظم » (١٣) .

كما يقرر هيكل أن سر تخلف الشعر يعود الى « اكتفاء الشعراء بمـا قرأوا فى شعر العرب ، والى كسلهم العقلى بعد ذلك وعدم تغذيتهم أرواحهم ونفوسهم وعقولهم بما تفيض به الأرواح وتشعر به النفوس وتنتجه العقول من الآثار فى العصر الحاضر » (١٤) .

وطه حسين — فى مناقشته لرأى هيكل السابق — يؤكد أهمية الثقافة في تطوير الشـعر فيذكر أن « الشـعراء (فى هـذا العصر) لا يقرأون ولا يتعلمون ولا يعنيهم أن يقرأوا أو يتعلموا ، فهم غير متصلين بعصورهم ، وهم لذلك عاجزون عن التقدم والتطور » (١٥) .

فالأمران اللذان يؤكد عليهما نقاد الرومانسية اذن من أجل تقـدم الشعر وتطوره هما : الحرية الذاتية للشـاعر ، والثقافة التى ينبغى عليه أن يحصلها من التراث القومى والعالمى .

واذا كان هؤلاء النقاد قد وظفوا أسلوبهم الأدبى فى تعريف الشعر ،

---

(١٣) محمد حسين هيكل : ثورة الأدب :
ط . مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٣٣ ص ٦٧ .
(١٤) المصدر السابق ص ٥٨ .
(١٥) حافظ وشوقى ص ١٢٦ .

فقـــد مالوا اليـــه أيضا فى تعريفهم (للشاعر) ، بدرجة جعلت كلامهم يبـــدو متناقضـــا الى حـــد ما • فهو فى نظر نعيمة « نبى وفيلســـوف ومصور وموسيقى وكاهن (١٦) وهـــو أيضا « راو يقص فى قالب جميل عن انفعالات نفسه وتموجات عواطفه وآماله » (١٧) وهو مرة ثالثة « ترجمان النفس » (١٨) •

بينما يرد العقاد أن « الشاعر هو من يشعر بجوهر الأشياء لا من يعددها ويحصى أشكالها وألوانها » (١٩) •

وهذه الحيرة فى محاولة تعريف النقاد للشاعر ، نجدها أيضا عنـــد شعراء الرومانسية فى هذه المرحلة (٢٠) •

كل هـــذا يصل بنا الى أن نقاد الرومانسية كانوا على وعى فكرى بماهية الشعر وبمـــا يلزم الشـــاعر ، بيد أن كونهم أدباء جعلهم لا يقدرون على تحديد مفاهيمهم بشكل منضبط فى كثير من الأحيان • وقد تجاوز الأمر تعريف الشعر والشـــاعر الى **تعريف النقد والناقد** ، لأن رغبتهم الجامحة فى التحرر لم تمكنهم من السيطرة على فكرهم •

---

(١٦) الغربال ص ١٢٦ .
(١٧) الغربال ص ١٤٧ .
(١٨) الغربال ص ١١٥ .
(١٩) الديوان فى الأدب والنقد ص ١٨ .
(٢٠) الشاعر فى تصور عباس العقاد (الـــه) :
والشعر مـــن نفس الرحمن مقتبس
والشـــاعر الفـــذ عند الناس رحمن
وهو عند على طه « ساحر ونبى » :
هبط الأرض كالشعـــاع السـنى
بعصـــا ســـاحر وقلب نبـــى
وهو عند على طه مرة ثانية .. فنان .. ويد رحمة .. ومعزى العالم :
مـــا الشـــاعر الفنان فى كـونه
الا يد الرحمـــة مـن ربـــه
معـــزى العـــالم فى حزنـــه
وحـــامل الآلام عن قلبـــه

وظيفة الشعر :

قدمنا الحديث عن الماهية لأن الكلام فيها أشمل من حديثهم عن الوظيفة . لقد كانت الوظيفة فى رأى نقاد « الاحياء » (٢١) .. أخلاقية تهذيبية تحض على التمسك بالمثل العليا والأخلاق الفاضلة (٢٢) .

وهيكل فى تقديمه « للشوقيات » لا يذكر وظيفة الشعر كما يؤمن بها ، وأنما كما وجدها عند شوقى ، فيقول « ان العلم عنده حسن وله فائدته ، والغنى حسن كذلك ، وسائر أدوات الحضارة تصلح الأمم ، لكنها جميعا لا فائدة من رقيها وغزارتها اذا انحطت أخلاق الأمة ، فأما ان قويت هذه الأخلاق فقليل من ذلك كله كاف ليرتفع بالأمة الى ذروة المجد والسؤدد » (٢٣) .

وهيكل محق فى تحديد وظيفة الشعر بهذه الكيفية عند شوقى الذى طالما كرر حرصه على الأخلاق بمثل هذا البيت :

وانما الأمم الأخلاق ما بقيت فان هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

وقد اختلفت الوظيفة عند نقاد الروماسية وشعرائها عما كانت عليه لدى « الاحيائيين » فقد انحصرت فى (التعبير) عن ذات الشاعر والتنفيس

---

(٢) من أهم نقاد مرحلة الاحياء :
— الشيخ حسين المرصفى صاحب « الوسيلة الأدبية » ١٩٧٢ .
— قسطاكى الحمصى صاحب « منهل الوارد فى علم الانتقاد » ١٩٠٧ .
— جبر ضومط صاحب « فلسفة البلاغة » .

(٢٢) يؤكد شعراء الاحياء نفس التصور .. فشوقى يقول :
والشعر انجيل اذا استعملته
فى نشر مكرمة وستر عوار
وهو عند البارودى :
والشعر ديوان أخلاق يلوح به
ما خطه الفكر من بحث وتنقير

(٢٣) احمد شوقى : الشوقيات :
ط . المكتبة التجارية ، القاهرة ١٩٦١ ، جـ ١ ص ١٢ .

عن آماله وآلامـه . فنعيمة يذكر « أننا فى كل ما نفعل وكل ما نقول وكل ما نكتب انما نفتش عن أنفسنا ، فان فتشنا عن الله فلنجد أنفسنا فى الله ، وان سعينا وراء الجمال ، فأنما نسعى وراء أنفسنا فى الجمال ، وان طلبنا الفضيلة فلا نطلب الا أنفسنا فى الفضيلة » (٢٤) .

ثم يفصل حديثه فيرى أن الشعر ينبغى أن يعبر بالدرجة الأولى عن « حاجتنا الى الافصاح عن كل ما ينتابنا من العوامل النفسية من : رجاء ويأس وفوز واخفاق وايمان وشك وحب وكره ولذة وألم وحزن وفرح وخوف وطمأنينة ، وكل ما يتراوح بين أقصى هذه العوامل وأدناها مـن الانفعالات والتأثيرات » (٢٥) .

ويؤكد العقاد هـذه الوظيفة التعبيرية ويرى أنه بدونها لا يصبح الشعر شعرا ولا الشاعر شاعرا فيقول : « ان الشاعر الذى لا يعبر عن شخصيته بكلامه ليس بشاعر موفور الحظ من الطبيعة » (٢٦) .

وطه حسين ينادى بما أسماه « الحرية الأدبية » وهى أن يعبر الشاعر عما يرى لا ما يفرضه عليه غيره أياما كان شأنه (٢٧) .

وهيكل يرى أن الأدب لا يمكن أن يؤدى رسالته اذا أهمل الجـانب الذاتى فى حياة الأديب « فالأدب باعتباره مظهرا للحضارة لا غنى لـه عن تجلية جانب الايمان فى النفس كما يجلو العواطف المختلفة » (٢٨) .

وقد أدى الوعى بهذه الوظيفة التعبيرية الى ظهور كلمات كثيرة عندهم أقرب الى (علم النفس) منها الى الأدب والنقل مثل :

---

(٢٤) الغربال ص ٢٥ .
(٢٥) الغربال ص ٢١ .
(٢٦) شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل المـاضى ص ١٢٧ .
(٢٧) حافظ وشوقى ص ١٧٦ .
(٢٨) ثورة الأدب ص ١٣ .

الشخصية ـ النفس ـ الروح ـ الوجدان ـ الذوق ـ الذات ـ العاطفة ـ الخيال ـ الوهم ـ الحس ـ اشعور ـ الحلم ـ المثل الأعلى ـ الطبيعة ـ الانسان ـ الالهام ـ الوحى ـ الحالة ـ التجربة الشعورية ٠

كذلك كثرت فى النقد والأدب تعبيرات تدل على الحـالات النفسية المتباينة من : تفاؤل وتشاؤم ورضى وسخط وفرح وحزن وأمل ويأس ٠٠٠

وهيكل — على سبيل المثال — يستخدم بعض هـذه الكلمات حين يتحدث عن ضرورة ايجاد ثورة فى الشعر حتى يواكب نهضـة النثر ، ويرى أن سبيل هـذه الثورة هـو « أن تظمأ النفوس لحرية الاحساس والعاطفة كما ظمئت من قبل لحرية الفكر وحرية التعبير عنه » (٢٩) ٠

وربما كان أولئك النقاد متأثرين فى استخدام هذه **المصطلحات النفسية** بنقاد الرومانسية الفرنسيين (أمثال : أناتول فرانس — هيبوليت أدولف تين وغيرهمـا) أو الانجليز (أمثال : كولريدج وريتشـاردز واليـوت وغيرهم) ، فناقد مثل : « ريتشاردز » يرد فى نقده كثيرا أمثال هـذه الكلمات : اللذة — الانفعال — الاستجابة — الذاكرة — الموقف — قدرة الشاعر — الحقيقة — الكشف — الشعور — الحساسية — التجربة ٠٠ (٣٠)٠

---

(٢٩) ثورة الأدب ص ٦٨ ٠
ومما هو جدير بالذكر هنا أن هيكل استخدم بعض أساليب التحليل النفسى فى نقد شوقى ، حين ذهب الى أن شعره يفصح عن شخصية انسان متدين مرة ٠٠ ومحب للحياة مرة أخرى ٠ أى أنه يصفـه بما يسمى فى علم النفس بـ « ازدواج الشخصية » أو (Schizophrenia) ٠
راجع : — مقدمة الشوقيات ص ٩ ٠
— شعر شوقى الغنائى والمسرحى ص ٢١ ٠
(٣٠) ريتشاردز : مبادىء النقد الأدبى ٠
ترجمة مصطفى بدوى — ط ٠ المؤسسة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ٦٤
I. A. Richards : Practical Criticism Routbedge Kegan Paul Ltd. London. p. 179.

وقد أدى كل هــذا الاستسلام للحرية الفردية الى أن « يوســع الرومانسيون — برفضهم الفلسفة والعلوم الطبيعية — الهوة بين الشعر وتيار الفكر فى عصرهم » (٣١) .

وقد تحول النقد الرومانسى فى النهاية الى دعوات تبعد الأدب عن الحياة وتنادى بأن « الفن للفن » .. وكما صار الأدب يعبر عن تجــارب انسانية مغتربة ومنسلخة عن الواقع تحول النقد الى رؤى فردية تعبر عن حب واشادة أو رفض وعداوة — دون سند موضوعى فى كثير مــن الأحيان .

من هذا العرض تتضح عدة أمــور :

الأول : الوعى بالاطار النظرى لمــا تدعــو اليــه الرومانسية من مبادى خاصــة بالأدب والنقد .

الثانى : أنهم كانوا — جميعا — على صلة حميمة بالنقد الأوربى وتأثروا به بشكل واضح .

الثالث : كانت جهودهم النقدية — ســواء فيما يتصل بشوقى أو غيره — تحتفى بالشعر أكثر من غيره من الأنواع الأدبية الأخرى .

أداة الشـــعر :

١ — الشعر والنظم :

كان نقاد الرومانسية على وعى بالفروق الجوهرية بين ما يمكن أن يكون شعرا .. وما يمكن أن يكون نظما . فالعقاد يرى أن « **الثورة العرابية** »

---

(٣١) سير موريس بورا : الخيال الرومانسى .
ترجمة ابراهيم الصيرفى ، ط الهيئة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٧ ص ٣٥٢ .

تشكل فاصلا طبيعيا بين الشعراء العروضين والشعراء المحدثين ، ويعنى بـ (**العروضيين**) أولئك الذين كانوا ينظمون القصائد ويخوضون فى الشعر ، لأنهم يعتبرون النظم حقا واجبا على كل من تعلم العروض ودرس البيان والبديع وما اليهما من أصــول الصناعة • وهم كانوا يتعلمون هــذه الأصول ، ويطبقون ما تعلموه فيما نظموه ، فكانت دواوينهم أشبه شىء بكراسات التطبيق فى معاهــد التعليم •

والفريق الثانى من الشعراء هم (**المطبوعون**) الذين يقوم شعرهم على الفطرة والابتكار ، لأن البواعث الحقيقية لصوغ الشعر قد ظهرت بعد أن كانت مفقودة أو محجوبة ، وأن الأذواق الحية قد أخذت تحل محل القواعد الدراسية ، ولا يحدث ذلك الا بعد أن تحدث فى الأمــة أمــور كثيرة متشابكة مختلفة تتناول عناصر الحياة فيها من جميع الأنحاء » •

ويستدرك العقاد مبينا أن « التفريق الزمانى » (بالثورة العرابية) لا معنى له ان لم يكن مصحوبا « بسمات فنية تميز بين الطائفتين » (٣٢) •

ونعيمة يذكر أن الشعر فى تاريخ الأمــة العربية كان السابق دوماً الى أن اكتشف الخليل قواعد العروض « منذ ذلك الحين أخــذ الوزن يتغلب رويدا رويدا على الشعر ، الى أن أصبح الشعر لاحقا والوزن ســابقا » ثم يضيف •• « العروض لم يسىء الى شعرنا فقط ، بل أساء الى أدبنــا بنوع عام ، فبتقديمه الوزن على الشعر قد جعل الشعر فى نظر الجمهور صناعة ، اذا أحاط الطالب بكل تفاصيلها أصبح شاعرا ، واذا أن للشاعر منذ بدء التاريخ مقاماً رفيعا بين قومه ، أصبح كل طالب شهرة يلجأ الى العروض كأنه أقرب الموارد • وبذاك انصرفت أكثر مواهبنا الى قرض الشعر ، فأفقنا اليوم ولا روايات عندنا ولا مسارح ولا علوم ولا اكتشافات

---

(٣٢) شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل المــاضى ص ١٠ — ١٢ •

ولا اختراعات ... لقد بلغ منا الولع بالعروض درجة أصبحنا معها لا ننطق الا شعرا (وأعنى نظما) ... » (٣٣) .

وقد حاول معظم هؤلاء النقاد أن يطبقوا هذا المفهوم بصرامة على شعر شوقى ، فطه حسين بعد أن تجاوز الحد فى نقده غير الموضوعى لقصيدة :

الله أكبر كم فى الفتح من عجب
يا خالد الترك جدد خالد العرب

يخاطب صديقه هيكل بقوله « ولو أنك التمست الشعر فى قصيدة شوقى هذه لما وجدت منه شيئا ، فان أبيت فدلنى عليه » ثم يقرر بعد ذلك أنها نظم وهى « أشبه شىء بالتمرين المدرسى يذهب به الأطفال مذهب المحاكاة للنماذج الفنية فيوفقون فى الصورة ويخطئون فى الموضوع » (٣٤) .

وليس مصادفة أن يتطابق رأى العقاد وطه حسين فى هذه القضية ، بل ان دلالات الجمل المستخدمة فى نقدهما لشوقى تكاد تتشابه الى حد كبير .

ونعيمة فى نقده لقصيدة شوقى التى مطلعها :

أنادى الرسم لو ملك الجوابا
وأفديه بدمعى لو أثابا

يرى أن طابع النظم يغلب عليها « بل جل ما يقال فيها انه لو قام الخليل من قبره وعرضت عليه ، لقال انها محكمة النظم ، وأنها من البحر الوافر » (٣٥) .

---

(٣٣) الغربال ص ١١٨ — ١١٩ (رأى نعيمة هنا فيه قدر من المغالطة والمغالاة) .
(٣٤) حافظ وشوقى ص ٤٠ — ٤١ .
(٣٥) الغربال ص ١٥٠ .

وحديث هؤلاء النقاد عن هـــذه القضية صحيح فى جملته على المستوى النظرى ، ولكنهم فى مجال التطبيق على شوقى كانوا أميل الى التعسف والشطط •

٢ — الشعر واللغـــة :

كانت اللغة عند شاعر « الاحياء » مطلبا جماليا فى حـــد ذاته ، وشوقى فى تقديمه لديوانه يذكر أن بعض الشعراء ظلموا الشعر لأن منهم « من خرج من فضـــاء الفكر والخيال ودخل فى **مضيق اللفظ والصناعة** ، وبعضهم آثر ظلمات الكلفة والتعقيد على نور الابانة والسهولة » (٣٦) •

وحينما جاءت الحركة الرومانسية رأت أن اللغة ليست الا (وسيلة) للتعبير ، ونادت بضرورة أن تقترب لغة الشعر من لغة الحياة • يقـــول نعيمة : « فى الأدب العربى اليوم فكرتان تتصارعان : فكرة تحصر غاية الأدب فى اللغة ، وفكرة تحصر غاية اللغـــة فى الأدب •

أصحاب الفكرة الأولى : ينظرون دائمـــا أبدا لا الى ما قيل ، بل كيف قيل ؟ وأول سؤال يوجهونه الى أثر أدبى هو : هل هـــو صحيح اللغـــة ومتينها ؟ فاذا كان كذلك فهو بنظرهم أدب •

أما أصحاب الفكرة الثانية : فهم ينظرون قبل كل شىء الى ما قيل ومن ثم الى كيف قيل ؟ لأنهم يرون فى الأدب معرض أفكار وعواطف ، معرض نفوس حساســـة تسطر ما ينتابها من عوامل الوجود •••» (٣٧) •

وهيكل يعكس نفس الوعى بالوظيفة الجديدة للغة فيقول ان « اللغة فى الأدب ليست الا الكساء الظاهر لهذا الرحيق الذى يعبر عنه الأدب » (٣٨) •

---

(٣٦) شعر شـــوقى الغنائى والمسرحى ص ١٦٦ •
(٣٧) الغربال ص ٩٩ — ١٠١ •
(٣٨) ثورة الأدب ص ٣٧ •

وطه حسين يعلق على قصيدة شوقى السابقة ويزعم أنها « فارغة الا من الألفاظ ، ليس وراءها شىء » (٣٩) .

وهؤلاء النقاد رغم وعيهم بتطور وظيفة اللغة فى الأدب الا أنهم حينما نقدوا شعر شوقى لم يتحدثوا بشكل مفصل عن (لغته) ، وأنما دار حديثهم حول (المعنى) العام لبعض الأبيات .. وهنا نشير الى أنهم وقعوا فيما وقع فيه البلاغيون والنقاد العرب القدماء حينما فصلوا بين **اللفظ والمعنى** . أكثر من هذا أنهم وقعوا فى ثنائية أخرى جديدة تفرق بين **الشكل والمضمون** . لذلك اهتم نقدهم لشوقى — بالحق أو بالباطل — بكشف عنصر التقليد فى معانيه ، ولم يستطيعوا نقد لغة الشعر عنده نقدا موضوعيا يتسق — بدرجـــة ما على الأقل — ووجهة نظرهم الجديدة فى وظيفة اللغة .

والعقاد — وهو أكثرهم كتابة عن شوقى وغيظا منه — يذكر فى معرض نقد احدى قصائده أن « أوجز ما توصف به أنها نكســـة أدبرت بقائلها ثمانية قرون ، وكان فيها مقلدا للمقلدين فى استهلاله وغزله ومعانية »(٤٠) .

ويكرر نفس الكلام العام عند حديثه عن قصيدة أخرى فيذكر أن شوقى فيها « مقلد فى القوالب اللفظية والمعانى » (٤١) .

وأوضح تفصيل يذكره عن اللغة عند شوقى أنها تصل أحيانا الى « تبذل فى اللفظ » (٤٢) لأن كلمة واحدة فى مسرحية بأكملها لا تروقه .

ونعيمة أيضا حين ينقد لغـــة شوقى لا يبصر منها الا زاوية المعنى

---

(٣٩) حافظ وشوقى ص ٣٥ .
(٤٠) الديوان فى الأدب والنقد ص ٣٦ .
(٤١) المصدر السابق ص ١٤٨ .
(٤٢) العقاد : رواية قمبيز فى الميزان .
ط المجلة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٣١ ص ١٦ ، ١٧ .

والتقليد فيه ، فيرى أن شوقى مقلد فى الأفكار والمعانى وأن المعانى تصل عنده الى ما أسماه بـــ « التناقض الفاحش » (٤٤) ٠

وهيكل فى نقده لشوقى لم يخرج عن اطار هذه الثنائية التى تفرق بين اللفظ والمعنى والشكل والمضمون — ولكنه أكثرهم موضوعية فى الحديث عنها : « قد يكون غلو شوقى أكثر وضوحا فى جانب اللغة منه فى جانب المعانى ، فهو بمعانيه وصـــوره وخيالاته يحيط مما فى الغرب بكل ما يسيغه الطبع الشرقى وترضـــاه الحضارة الشرقية ، أما لغته فتعتمد على بعث القديم من الألفاظ التى نسيها الناس وصاروا لا يحبونها لأنهم لا يعرفونها ٠ ولعل سر ذلك عند شوقى أن البعث وسيلة من وسائل التجديد ، بل قـــد يكون آكد وسائل التجديد ٠٠ » (٤٤) ٠

٣ — المنحى التراثى فى النقد التطبيقى :

كانت وجهة النظر العامة التى سيطرت — بوعى أو بدون وعى — على كثير من نقاد الرومانسية فى مجال (التطبيق) ذات طابع (سلفى) ، فقد استمدوا كثيرا من محـــاور نقـــدهم ومصطلحاتهم من التراث البـــلاغى والنقدى القديم ٠

(أ) ونجدهم — فى مجال التطبيق — يقفون كثيرا عنـــد مصطلح « **السرقة الأدبية** » ٠٠ وان كانوا أحيانا يطلقون عليه « التقليد » ٠ وهذا المعيار يعـــد أهم مبدأ استخدموه فى نقدهم ٠

ومسألة « السرقات » هذه — كما يرى محمـــد مندور — من أهم المسائل التى شغلت النقاد العرب منذ القرن الثالث الهجرى (٤٥) ٠

---

(٤٣) الغربال ص ١٥١ ٠
(٤٤) مقدمة الشوقيات ص ١٦ ٠
(٤٥) محمد مندور : القد المنهجى عند العرب ٠
ط ٠ نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ ص ٣٨٥ ٠

وعند محاولة طه حسين نقـــد قصيدة شوقى « البائية » يقارن بين شوقى وأبى تمام ، ويوازن بين معانى كليهما ليرى ما أخـــذ شوقى من أبى تمام • وكذلك يفعل العقاد عندما يقارن بين قصيدة أبى العلاء وقصيدة شوقى فى رثاء محمد فريد ، وينتهى من حديثه عن الأفكار والمعانى الى أن المباراة بين شوقى والمعرى « مباراة المضحكين » (٤٦) •

والعقاد لا يبحث فى القصيدة عما « سرقه » شوقى من المعرى فحسب بل من غيره من الشعراء •• فيرى أن قوله :

والغبـــار الـــذى على صفحتيهـــا
دوران الرحـــى علـــى الأجســـاد

مأخوذ من بيت لأبى العتاهية هو (٤٧) :

النـــاس فى غفلاتهـــــم ورحـــى المنيـــة تطحمن

وفى حديث العقاد عن « التقليد » عند شوقى ، ويقصد به السرقة ، يأتى بأبيات كثيرة له يحاول أن يردها الى مثيلات لها فى الترات القديم • وحين نتأمل هـــذه الأبيات نجـــد أن هناك شبهة ظلال للمعانى عند شوقى حينما تكون القصيدة من باب المعارضـــة ، وهـــذا أمر طبيعى فى مجال المعارضـــة (٤٨) •

ولكن معظم الأبيات التى أوردها العقاد ليدل على أن شوقى مقلد وسارق لا تكاد تتشابه الا فيما يمكن أن نسميه « توارد الخواطر » ازاء المعنى الواحـــد • من ذلك أن العقاد يرى أن بيت شوقى فى رثاء مصطفى كامـــل :

---

(٤٦) الديوان فى النقد والأدب ص ٢٦ .
(٤٧) المصدر السابق ص ١٨ .
(٤٨) يراجع .. فصل « المعارضة فى شعر شوقى » فى : شعر شوقى الغنائى والمسرحى ص ٤٥ .

لـــو صيغ من غرر الفضائل والعـــلا
كفن لبســـت أحــــاسن الأكفــــان

مأخوذ من قول مسلم بن الوليد (٤٩) :

وليس نســـيم المســـك ريا حنوطـــه
ولكنـــه ذاك الثنــــاء المخلـــــف

وعلى هذا فقد كان حديثهم عن السرقة عند شوقى فيه تعسف واضح ومغالاة شديدة ، **ولا علاقة تذكر بين هـــذه الأبيات** ، التى ادعى العقاد أن فيها سرقة •

(ب) هناك مصطلح تراثى آخر استخدمه هؤلاء النقاد فى حديثهم عن شعر شوقى هـــو **« الموازنة »** بين الشعراء لمعرفة أيهم أفضل • وأقدم مؤلف فى هـــذا المجال هـــو « الموازنة بين الطائيين » لأبى القاسم الآمدى (ت ٣٧١ هـ) (٥٠) • ونجـــد أن هؤلاء النقاد المجددين يعودون الى نفس المصطلح بعد حوالى ألف سنة من ظهوره !! وقد سبقت الاشارة الى أن العقاد حاول أن يوازن بين شـــوقى والمعرى وأن طـــه حسين وازن بين شوقى وأبى تمام • **وقد انحاز كلاهما للشاعر القديم دون دليل مقنع** • ونجـــد طه فى ختام حديثه عن شوقى وحافظ يقتدى بالآمدى ليقارن بين الشاعرين فيذكر (٥١) :

« أفترى أن تفضيل أحـــد الرجلين على صاحبه يغنى أو يفيد ؟ نعم ، ليس من هذا الحكم بد ، لأنه تقرير الحق الواقع ، وفى هـــذا الحكم نفع عظيم ، لأنه وضع للأشياء فى نصابها •• » •

---

(٤٩) الديوان فى الأدب والنقد ص ١٥٠ •
(٥٠) شوقى ضيف : البلاغة تطور وتاريخ :
ط دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ ص ١٢٨ •
(٥١) حافظ وشوقى ص ١٩١ •

ولا يعنينا ذكر الحكم الذى أطلقه على الشاعرين لأننا لا نراه محايداً فيه ، وانمـا يعنينا توضيح **مـدى (المفارقة) فى موقف هؤلاء النقاد بين النظر والتطبيق** ، وأنهم كانـوا يرنون بأبصارهم نحـو أفق بعيد بينمـا أقدامهم راسخة فى واقع سلفى ، كانوا يحاسبون شوقى على استلهامه حسابا عسيرا ، ونسـوا أنهم **يغترفون من نفس المعين** الذى انتقدوه عليه • بل ان الآمدى لم يصدر حكمه على أبى تمام والبحترى الا بعد دراسـة مستقصية بينمـا كانت أحـكام العقاد وطـه تقـوم على مبحث جزئى ودرس قاصر •

(جـ) كذلك نجد عندهم مصطلحات مثل : الشاعر المطبوع ، **وشـعر الطبع فى مقابل شعر الصنعة والتكلف** • فهيكل يرى أن شوقى « شـاعر مطبوع يفيض عنه الشعر كما يفيض المـاء من النبع وكمـا ينهمر المطر من الغمام » (٥٢) •

وطه يرى أن حافظاً وصل الى منزلة « لا يصل اليها الشعراء الا أن يكونوا مطبوعين •• » (٥٣) •

والعقاد يفرق بين « شعر الطبع القوى وشعر القشور والطلاء »(٥٤)، ومرة أخرى يذكر — مغاليا — « أن شعر الصنعة بلغ فى ديوان شـوقى ذروته العليا ، وأن شـعر الطبع عنده خـلا مـن مزيـة خاصـة ينفرد بها •• » (٥٥) •

(د) كما يرد فى نقدهم مصطلحات أخرى مثل « الحشو » « **حسـن**

---

(٥٢) مقدمة الشوقيات ص ٨ .
(٥٣) حافظ وشوقى ص ١٣٥ .
(٥٤) الديوان فى الأدب والنقد ص ٢١ .
(٥٥) شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل المـاضى ص ١٣٢ .

التخلص » (٥٦) وحديث عن اللفظ « النابى » وعدم ملائمته لموضعه .. والاشارة الى ثقل الحروف التى تشكل البيت .. وهو ما كان يطلق عليه قديمــا « **بتنافر الحروف** » و « **الغموض فى المعنى** » (٥٧) .. الذى اتهم به أبو تمام فى القرن الثالث الهجرى .

(هـ) ويلاحظ أيضا اهتمامهم بـــ « **التشبيه** » أكثر من غيره مــن الصور البيانية ــ بينما الاستعارة أهم منه والشعراء يوظفونها أكثر ــ ولكن نقاد الرومانسية أمثال العقاد ونعيمة وطه وعبد الرحمن شــكرى اهتموا بالتشبيه ، وفصلوا الحديث عنه كثيرا . فالعقاد يخاطب شوقى ليعلمه درســا فى الشعر قد ينفعه ، (وهو يلبس **قناع الأستاذية** كثيرا وهو ينقد شوقى ! ؟) ويقول لــه : « اعلم أيها الشاعر العظيم أن الشــاعر من يشعر بجوهر الأشياء لا من يحصى أشكالها وألوانها ، وأن ليست مزية أن يقول لك عن الشىء ماذا **يشــبه** ، وانما مزيته أن يقول ما هو ويكشف لك عن لبابه وصلته بالحياة » (٥٨) .

ومرة أخرى يأخذ العقاد على شوقى اعتماده على التراث القــديم والواقع الصحراوى فى أخيلته وصوره ثم يعلق على هــذا بقوله : « ان الشاعر الغربى لا يرتضى هــذا التشبيه » (٥٩) .

وعناية هؤلاء النقاد بالتشبيه وحــده تدل على أنهم لم يتعمقوا كثيرا فى المباحث البلاغية والأسلوبية التى تتصل بصميم العملية الشعرية .. وأنما كانت ملاحظاتهم فى النقد تدور حول العام لا الخاص .. وفى اطار المعنى وليس التركيب ، وفى ظل المنظور التراثى ومصطلحاته فى البلاغــة والنقد بعيداً عن أى تأثر بدراسات غربية حول الأسلوب والصورة والايقاع .

---

(٥٦) الغربال ص ١٤٩ ، ١٥٢ .
(٥٧) حافظ وشوقى ص ٨٨ ــ ٩٠ .
(٥٨) الديوان فى الأدب والنقد ص ٢٠ .
(٥٩) المصدر السابق ص ٣٧ .

٤ — التعميم غير الموضوعى :

الشاعر الاحيائى — مثل شوقى — شاعر (غيرى) يعبر عن غيره بأكثر مما يعبر عن ذاته ، وحين جاءت الرومانسية قلبت الأمر الى نقيضه وصار الشاعر (ذاتيا) يعبر عن نفسه بالدرجة الأولى • واتساقا مع هذا الفهم الجديد كان هجوم نقادها على شعر شوقى منصبا — فى مجمله — على ما يعرف « بشعر المناسبات » • وكل القصائد التى توقف عندها العقاد وطه ونعيمة تدخل فى هذا الاطار ، وقد وقفوا عندها رافضين بشدة ، لأنها لا تصور شخصية الشاعر • **وقد فاتهم أن يختبروا معاييرهم النقدية على مجالات أخرى من شعره** • لكنهم وجدوا فى هذه النماذج — وهى بالطبع ليست أفضل شعره — ضالتهم المنشودة ، ومن ثم راحوا يهاجمون الرجل — فى حياته وبعد موته — بالحق حينا •• وبالباطل فى كثير من الأحيان •

وهناك ظاهرة تشيع فى نقدهم وهى (التعميم) فى الأحكام ، فقد كانوا يأخذون من مقولتهم فى نقد قصيدة •• أو بيت •• أو معنى •• أو صورة •• أو حتى كلمة ، ذريعة ليهاجموا شعره كله • ونعيمة يعبر عن هذه الظاهرة بسخرية •• نجدها عند كل زملائه فيقول : « عودتنى جرائدنا ومجلاتنا المباركة أن أسمع كل يوم تقريبا بشاعر « لا يشق له غبار » وحين عرفت هؤلاء الشعراء (يقصد شعراء المناسبات ومنهم شوقى) الفيتهم وغبار الدهور الخالية فوقهم قامات كأنهم ليسوا من أبناء اليوم ، ولا يشعرون بدق أنباض حياة اليوم » (٦٠) •

ومن التعميم غير الموضوعى أيضا قول طه حسين « أن بيتا عند أبى تمام يعدل قصيدة شوقى كلها » (٦١) •• وقوله — مبالغا — ان « بيتا واحدا

---

(٦٠) الغربال ١٤٦ •
(٦١) حافظ وشوقى ص ٣٨ •

من شعر مطران يدلك على مذهبه ، بينما لا يدلك على هذا عند حافظ وشوقى الا الديوان بأكمله » (٦٢) •

ولم يكن هؤلاء النقاد يتخذون من التعميم مطية للهجـوم فحسب وانما للسب والشتم أحيانا ، والطعن فى وطنية شوقى وثقـافته ومعرفته باللغة والتاريخ أحيانا أخرى •• بل انهم كانوا يتجاوزن الشـاعر وشعره الى قرائه وجمهـوره •

٥ ـ الوحـدة العضـوية :

هناك نظرات نقدية عند هؤلاء النقاد لا تخلو من جدة وموضوعية مثل : موقفهم الصارم من تقليد بدء القصيدة بالغزل أياً ما كان المحـور الأساسى الذى كتبت من أجله • ومناداتهم بضرورة تحقق وحدة تنتظم القصيدة ، وهو ما أسموه بـ « الوحدة العضوية » • فالعقاد فى مناقشته لقصيدة شوقى فى رثاء مصطفى كامل يرى أنها تتسم بالتفكك والاحالـة والتقليد والعناية بالأعراض دون الجواهر •

ولا يعنينا بيان ما ورد فى بعض آراء العقاد هذه من تجن ومغالطة وأنما نشير الى دعوته الى وحدة أخرى تربط أجزاء القصيدة غير وحـدة الوزن والقافية ، فيقول ان « القصيدة ينبغى أن تكون عملا فنيا تاما يكمل فيها تصوير خاطر أو خواطر متجانسة ، كما يكمل التمثال بأعضائه ، والصورة بأجزائها واللحن الموسيقى بأنغامه ، بحيث اذا اختلف الوضع أو تغيرت النسبة أخل ذلك بوحـدة الصنعة وأفسدها » •

ويمضى العقاد فى توضيح هذه القضية فيذكر أن « القصيدة الشعرية كالجسم الحى يقوم كل قسم منها مقام جهاز من أجهزته ، ولا يغنى عنه

---

(٦٢) حافظ وشوقى ص ١١ •

غيره فى موضعه الا كما تغنى الأذن عن العين أو القدم عن الكف أو القلب عن المعدة • أو هى كالبيت المقسم لكل حجرة منه مكانها وفائدتها وهندستها ، ولا قوام لفن بغير ذلك ••• » ويرى العقاد أن هذه الوحدة جوهر الشعر ، وأنه « متى طلبت هذه الوحدة المعنوية فى الشعر فلم تجدها فاعلم أنه ألفاظ لا تنطوى على خاطر مطرد أو شعور كامل بالحياة » (٦٣) •

ووعى معظم هؤلاء النقاد بقضية الوحدة هذه يتسق مع التغير الرئيسى الذى طالبت به الرومانسية فى المقام الأول •• وهــو التغير فى (المضمون) ، فقد اهتمت الرومانسية فى بداياتها باحداث ثورة فى المضمون أكثر مــن اهتمامها بقضايا الشكل •• وان كان هذا لا ينفى أن التغير فى المضمون أدى فى النهاية الى تغير فى الشكل •

ولم يكن غريبا والأمر كذلك أن نجــد هؤلاء النقاد الأربعة يركزون على المعنى والمضمون أكثر من غيرهما • وهيكل — على سبيل المثال — فى تحديده لسمات شعر شوقى يهتم بالمضمون والموضــوع أكثر من عنايته بالشكل والأسلوب (٦٤) •

والذى لا شك فيه أن حديث هؤلاء النقاد عن وحــدة القصيدة كان من أكثر العناصر ايجابية رغم ما فيه من مبالغة أحيانا •

٣ — التقــويم

من المفترض أن يكون هؤلاء النقاد أكثر تقدمية وموضوعية من نقاد مرحلة الاحياء ، لكن الأمر لم يطرد على ما ينبغى ، خاصــة فيما يتصل بالنقد التطبيقى • فقد كان نقدهم — فيمــا يتعلق بشــوقى خاصــة —

---

(٦٣) الديوان فى الأدب والنقد ص ١٣٠ .
(٦٤) مقدمة الشوقيات ص ٩ وما بعدها .

يتسم بذاتية مفرطة وجموح غير مبرر ، فقد كان لكل ناقد منهم (غرباله) الخاص ، وموازينه التى « ليست مسجلة لا فى السماء ولا على الأرض ، ولا قوة تدعمها وتظهرها قيمة صادقة ســوى قوة الناقد نفسه » (٦٥) •

وقد أدت هذه الذاتية الى تجاوزات وتعميمات لا دليل عليها ولا مبرر لهـا • **فقد كان النقد فى تصورهم (معركة) والمنقــود (عدوا) ينبغى هزيمته بالضربة القاضية من أول جولة** • وطه حسين يعلن بأنه متمســك بما قال من آراء عن حافظ وشوقى وأنه « مستعد للنضال عنها والذود دونها » (٦٦) والعقاد فى تقديمه للغربال يؤكد هذه الروح العدوانية فيذكر أن « الفلسفة قد ترمى بغير تسديد ، أما النقد فانه يسدد السهم الى هدف قبل أن يرميه • ولابد للناقد أن يصيب عامدا الى الاصابة أو غير عامــد ، ومنصفا أو غير منصف ، يصيب الناس ان لم يصب المنقود ، وقد يصيب الناس والمنقود معا » (٦٧) •

وتحول النقد عندهم الى معركة جعلهم يصرون على **اصــدار الحكم** على من ينقدون • وكانت أحكامهم — فى جملتها — اتهامات وسهاما مصوبة الى شوقى مرة •• والى شعره أخرى •• والى جمهوره مرة ثالثة •• والى كل هؤلاء الثلاثة أحيانا • واتساقا مع هــذه النظرة كانت أحكامهم لا تخلو من السب والتعريض والسخرية ، من ذلك قول العقاد « والآن ••• يجىء شوقى فيتماجن ويتصابى فى مطلع قصيدة يتنظر بها مستقبل أمة ويقول فيها :

قــد صارت الحال الى جدها   وانتبه الغافل مــن لعبــه

ويجىء أناس ممن طمس الله على بصائرهم فيقولون عن هذا المقلد للمقلدين الجامدين ، انه مجدد وانه عصرى ، بل انه شاعر العصر » (٦٨) •

---

(٦٥) الغربال ص ١٦ •
(٦٦) حافظ وشوقى ص هـ •
(٦٧) الغربال ص ٩ •
(٦٨) الديوان فى الأدب والنقد ص ٤٣ •

ونعيمة يدور فى نفس الفلك فيقول ساخرا « لقد سمعت بدرر شعرية كثيرة ، ولما أعملت فيها طرف المبرد وجدتها صدفا لماعا ، وقد حدثنى الكثير كما حدثتنى الكتب عن « معجزات » شعرية ، ولما فحصتها وجدتها خزعبلات عروضية تبهر البسيط وتخدع المغفل .. » (٦٩) :

ويبدأ طه حسين نقده لقصيدة أسماها — على سبيل التهكم — « الشوقية الجديدة » فيقول : « لغيرى أن يمدح شوقى بلا حساب . أما أنا فلا أريد أن أمدح ولا أريد أن أذم ، وانما أريد أن أنقد وأن أوثر القصد فى هذا النقد ، وأظن أن شوقى يؤثر النقد المنصف على الحمد المسرف ، وأظن أنى أجل شوقى وأكبره بالنقد أكثر من اجلالى اياه بالتقريظ والثناء ، فقد شبع شوقى ثناء وتقريظا ، وأحسبه لم يشبع نقدا بعد » (٧٠) .

هكذا كانت رغبة الهجوم عندهم أقوى من نية النقد .

وطه حسين يدافع عن نفسه وربما عن زملائه أيضا فيذكر أنه **يصعب الجمع بين المعاصرة والحياد** ، فيقول « كذلك يعجز الأحياء عن أن ينصف بعضهم بعضا ، لأن شهوات الرضا والسخط وعواطف الحب والبغض وأهواء التعصب والتحزب تفسد عليهم أعمالهم ، فتدفعهم راضين أو كارهين الى الغلو حينا والى التقصير حينا آخر » (٧١) .

وحجة (المعاصرة) هذه حجة واهية ، فهى لم تمنع كثيراً من النقاد من انصاف معاصريهم ، مثل على بن عبد العزيز الجرجانى (ت ٣٩٢ هـ) فى كتابه « الوساطة بين المتنبى وخصومه » . وفى العصر الحديث لم تمنع المعاصرة المرصفى من الكتابة الموضوعية عن البارودى والاشادة به .

---

(٦٩) الغربال ص ١٤٦ .
(٧٠) حافظ وشوقى ص ٨٤ .
(٧١) المصدر السابق ص ١٥٦ .

ومما يؤكد أن حجة المعاصرة التى تذرع به طه حسين وسيلة للدفاع عن نفســـه وعن زملائه واهية أيضا أن بعض هؤلاء النقاد ظل على عداوته وخصومته الفنية لشوقى الى ما بعد وفاته بنحو ثلاثين سنة ، فالعقاد يقول عن شـــوقى سنة ١٩٥٧ انه « لا شخصية هناك فى قصائده ولا فى رواياته ، ولا يخصـــه شىء من شعره اذا صرفنا النظر عن براعة القالب وطلاوة اللفظ ونغمة الأداء » (٧٢) •

هذه هى الصورة التى نخرج بها من دراسة هؤلاء النقاد الأربعة ، والتى يتضح منها عدة أمـــور :

الأول : أن هؤلاء النقاد الأربعة : العقاد — طه حسين — ميخائيل نعيمة — هيكل ، يمثلون النقد العربى الرومانسى خير تمثيل ، ويعد نقدهم فى شـــوقى صـــورة مصغرة للاطار العام الذى دارت حولـــه قواعدهم النقدية على مستوى النظر والتطبيق •

ثانيا : أنهم ركزوا نقدهم حول **الشعر** بالدرجـــة الأولى فيما يتصل بشوقى ، ولم يقفوا وقفات جادة عند أعماله النثرية أو مسرحه الشعرى — باستثناء « قمبيز فى الميزان » للعقاد •• التى لا تعد فى تقديرى نقدا •• وانما هجوما غير مبرر على شوقى ، الذى يتهمه العقاد فيها اتهامات بعيدة عن أى منطق •

ثالثا : كان نقاد شوقى هؤلاء غير موضوعيين فى نقدهم وغير مجددين فى كثير من نظراتهم • ولم تكن فى نقدهم **علاقة قوية بين النظر والتطبيق** ، فقد كانوا تقدميين فيما يتصل بالماهية والوظيفة ، وسلفيين فيما يتصل بالدرس التطبيقى للشعر •

---

(٧٢) مجلة « الهلال » القاهرية — أكتوبر ١٩٥٧ •

رابعا : قادت النظرة الواحدية والنزعة الذاتية هــؤلاء النقاد الى الكتابة **فى** النقد **بطريقة** غير موضوعية بل وغير أخلاقية أحيانا • **لذلك** فان نقدهم أقرب الى **الانطباعية والتأثرية** ، لذلك نجدهم يتفاوتون **فى** الحكم على شوقى • وكان أكثرهم ضراوة وعداوة العقاد ثم طه حسين ثم نعيمة •• وربما كان هيكل هــو الوحيد الذى تميز بالحياد والموضوعية فيهم •

خامسا : لقد شغل شوقى ونقاده — ان لم نقل خصومه — صفحة من صفحات التاريخ نرجــو **ألا** تتكرر •• فليس هناك شاعر أو انســـان فوق النقد ، لكن النقد يجب أن يعتصم بحياد القاضى وموضوعية العالم •

قضية ترجمة الشعر

د. رجاء عبد المنعم جبر

كانت الترجمة ــ وما تزال ــ أشهر الوسائل العملية المتاحة للوصول الى الأعمال الأدبية فى الأدب العالمى ، نظرا لأشكال الصعوبة التى تحــول بين الغالبية العظمى من الناس وبين المعرفة الكافية باللغات الأجنبية • وفى البحوث والدراسات التى تتعلق بالمبادلات الأدبية ، أقدم ميادين الأدب المقارن بمعناه التقليدى ــ تناول الباحثون المقارنون كثيرا من القضايا التى تتصل بالترجمة • ومنها قضية الأمانة فى الترجمة ، والمــدى الذى يمكن للمترجم أن يصل اليه على طريق التصرف فى النقل • والعوامل التى تدعو الى هــذا التصرف ، كما ناقشوا دور اللغات الوسيطة فى حالات الترجمة عن ترجمة ، والوجه الاجتماعى والتجارى للترجمة ، وما يمثله ذوق الجمهور فى هــذا الشأن من تفسير لسبب اختيار النصوص وتحديد لقيمة الترجمة واتجاهها • وفى الآونة الأخيرة تعرضوا لقضية « المفيد » و « الجميل » من جديد بعد أن طرحتها بقوة مزاحمة الترجمة الآلية ــ التى يقوم بها العقل الألكترونى ــ للترجمة الأدبية • وكذلك دور الترجمة فى القاء الضوء على أسرار عملية الابداع الأدبى لقيامها على الفصل الحاسم بين المعنى واللفظ ، أو المضمون والتعبير • وأخيرا الترجمة الشعرية وما تستلزمه من

معرفة اللغات والنظام الايقاعى والموسيقى للثقافات المختلفة ومعرفة تشكيل التجربة الشعرية للشعوب عبر القرون والتاريخ (١) • وقد وصل الباحثون فى كل ذلك الى استنتاجات الا تكن حاسمة فانها قادرة على اثارة الفكر والخيال حول المعطيات الأساسية للأدب ، والتخلص نهائيا من الآثار السلبية لمقولة : « أيها المترجم ، أيها الخائن ! » هذه المقولة التى ظلت تستنزل النفى والابعاد على الترجمات ، وتردد بلا ملل ضرورة الاطلاع على النصوص فى لغاتها الأصلية • ونتيجة لذلك وجدت نظرة للمترجم مؤداها أنه مجرد صانع ماهر أو صاحب حرفة ، لا يملك فى جعبته شيئا حقيقيا من الفن ، وانما يقتصر دوره على ترديد أنغام صاغها الغير • وفى أحسن الأحوال مجرد وسيط يكتب اسمه على استحياء بحروف صغيرة ، على الغلاف الداخلى للكتاب المترجم ، وفى أحيان كثيرة على الصفحة المقابلة لهذا الغلاف (٢) •

واذا كانت البحوث — فى الغرب — حول القضايا التى تطرحها الترجمة قد تجاوزت بكثير مرحلة البحث عن الخيانة والأمانة ، والاجابة عن السؤال هل نترجم الشعر ؟ فمازلنا فى الشرق نسمح بطرح مثل هذا السؤال ، ونفرد له أكثر من مقال • ونقول فى البداية ان السؤال الذى ينبغى أن يوضع وتحشد الجهود للاجابة عليه هو كيف نترجم الشعر ؟ على أن نستعين بتجارب الآخرين فى هذا الشأن الفرنسيين على سبيل المثال ، فى ترجماتهم الى الفرنسية لقصائد من التركية والفارسية والعربية واليابانية والصينية والمجرية (٣) • ولن تتوفر الاجابة الرشيدة بحال الا بعد بحوث جادة ومتكاملة يتعاون فيها اللغويون والنقاد المقارنون حول الطاقات الموسيقية والايقاعية ، وعناصر تشكيل التجربة الشعرية ، فى اللغات المختلفة وطرق استجابة العربية لها فى ضوء امكاناتها ووسائلها الخاصة • وهذا يعنى أن السؤال حول امكانية ترجمة الشعر أصبح لا معنى له ، فان الشعر يترجم ، بل وينبغى أن يترجم ، فى نثر « مصعد » أى نثر شعرى لا تحكمه الأوزان والقوافى • وكل محاولة لترجمته فى قالب

الشعر التقليدى ، حتى ولو تعددت الأوزان والقوافى فى القصيدة الواحدة — ستكون على حساب الصورة ودقتها ، والمعانى وظلالها ، والألفاظ ومصاحباتها — فى النص الأصلى • ولنحاول أن نتتبع المسألة من أولها لكيلا يكون الرأى نوعا من القفز الى النتائج بلا مقدمات •

كان الجاحظ — فيما يبدو — صاحب أقدم قول فى العربية ، بعدم امكانية ترجمة الشعر ، وظلت كل الأقوال بعده فى الموضوع لا تخرج عن كونها تحشية وتعليقا على عبارته التى تقول : « الشعر لا يستطاع أن يترجم ، ولا يجوز عليه النقل ، ومتى حول تقطع نظمه ، وبطل وزنه ، وذهب حسنه ، وسقط موقع التعجب منه ، وصار كالكلام المنثور ، والكلام المنثور المبتدأ على ذلك أحسن وأوقع من المنثور الذى حول عن موزون الشعر ، ولو حولت حكمة العرب لبطل ذلك المعجز الذى هو الوزن ، مع أنهم لو حولوها لم يجدوا فى معانيها شيئا لم تذكره العجم فى كتبهم التى وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمهم » (٤) •

فالجاحظ يبنى حكمه على أساس من طبيعة الشعر ، باعتبار أنه تأليفات موزونة من المقاطع والأصوات والايقاعات يجرى فيها استعمال مفردات شعرية معينة • ويرى أن الترجمة تأتى على هذا البنيان من القواعد ، وتفقد لغة الشعر أهم خصائصها ، وهو التكرار المنسجم والمتسق للأصوات ، الذى لا يقل فى أهميته من أجل توصيل المعانى الشعرية — عن ألفاظ اللغة وكلماتها • ولا يسع الباحث الا أن يسلم بقوة هذا الرأى ، واستناده الى أساس متين من طبيعة الشعر ، خاصة اذا تصورنا هذا الشعر فى أقصى درجة من السلم التعبيرى ، حيث الامتزاج الكامل بين الفكرة المجردة والقيمة التعبيرية ، مما يستحيل معه — أو يكاد — الفصل بينهما ، وهو كما نعلم أساس الترجمة • ومن الواضح

أن الاقتراب من الشعر الحـــديث فى أحدث أشكاله ونظرياته ومثله — لن يزيد الباحث الا ايمانا بصـــدق المقولة التى تستبعد امكانية الترجمـــة • والا فكيف يمكن ترجمـــة هـــذا النوع من الشعر الحديث الذى يعتمد فى تأثير عن طريق الغموض وسحر اللغـــة واستغلال الطاقات الموسيقية فى اللغة الى أقصى حـــد ممكن ، كما يعتمـــد على تدمير نظام الواقع والأنظمة المنطقية والانفعالية المألوفة •ويؤثر تعمـــد الاضطراب والتشويه ، وتغريب كل مألوف أو معتاد ، وايثار التفكير الرزين المحســـوب ، واستبعاد العاطفية الساذجة ، وغياب ما يسمى بشعر الالهام أو الشعر المباشر (٥) ••

ان ترجمـــة مثل هـــذا الشعر التى لن تكون دقيقة بحال — ستنحصر أهميتها فى أنها طريقة لفهم الشعر ، حتى بالنسبة لأبناء اللغة أنفسهم ، فقد كان الفرنسيون يلجئون عادة لفهم أشعار رامبو الى ترجمات أجنبية • وهى بهذا الاعتبار نوع من التحليل المعملى يتم به تقطير اكسير الشـــعر بصـــورة أكثر صفاء مما هى عند الشاعر الذى يصعب النفوذ اليه برغم اعترافاته ومسودات أشعاره (٦) •

ولا نبالغ اذا قلنا ان مقولة الشعر لا يترجم كان لها أثرها القوى فى كساد ترجمـــة الشعر الأجنبى الى العربيـــة ، وانصراف جهود المترجمين عن الاسهام فيها ، حتى مشارف العصـــور الحديثة • فقد تنبه المحدثون الى حقيقة هامة أدت الى تعديل فى موقفهم من القضية • هى أن الترجمة نفسها نسبية ، وأن التفاوت بينها يجعل من الممكن افتراض الترجمة القريبة من حـــد الكمال ، التى يقوم بها مترجم على معرفة كاملة باللغتين • ومن هنا انتهى بهم الأمر الى قبول امكانية الترجمة ، بشرط وجـــود المترجم الذى يدرك عبقرية اللغة ويستطيع الوقوف على أسرارها وايحاءاتها • ومن الانصاف أن نقرر أن أصل الفكرة يوجـــد أيضا لدى الجاحظ ، فهو يعلل لقصور الترجمة بتعذر وجـــود الناقل الذى يؤدى عمن ينقل عنه فى دقة ما يحس به ويكون فى نفس مستواه « والترجمان لا يؤدى ما قال الحكيم ، على خصائص معانيه وحقائق مذاهبه ، ودقائق اختصاراته وخفيات حدوده ،

ولا يقدر أن يوفيها حقوقها ، ويؤدى الأمانة فيها ، ويقـوم بمـا يلزم الوكيل ... وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها والاخبار منها على حقها وصدقها ، الا أن يكون فى العلم بمعانيها واستعمال تصريف ألفاظها وتأويلات مخارجها مثل مؤلف الكتاب وواضعه » (٧) .

وفكرة مساواة المترجم للشاعر الأصلى تعنى عند الأستاذين على أدهم وعبد الحميد يونس — أن يكون المترجم نفسـه شـاعرا ، وأن يتقمص شخصية المترجم لـه . يقول الأول : « والمترجم الذى يوفق فى ترجمـة الشعر لابد أن تتوافر فيه صفتان ليس من السهل اجتماعهما ، اذ يلزم أن يكون هـو نفسه شاعرا ، ومهما تكن براعة معرفته بأسرار اللغتين — فان الترجمة لا ترتفع الى المستوى الرفيع ان لم يكن عنده ملكة الشعر . والذى يستطيع أن يؤدى ترجمة الشعر أداء مقبولا لابد أن ينظر الأشياء بعين الشاعر الذى ينقل عنه ، أو يتقمص شخصيته ، ويشعر بعواطفه ، أى لا تعوزه الشخصية الشعرية (٨) .. » .

ويقول الثانى : « ومادام المترجم على بصر باللغتين — الى جـانب الشاعرية ، فانه يستطيع أن ينقل المقطوعة أو المطولة نقلا أمينا كاملا ... وقد تكون المقطوعة فى أصلها الانجيلزى أو الفرنسى مرسلة بلا قافية ، وقد تكون ثمانيـة الأقدام ، أو اسكندرية الايقاع ، ومع ذلك فالمترجم حر فى أن يصبها فى الوزن الطويل أو البسيط أو المتدارك مع التزام القافية بطبيعة الحـال (٩) ... » .

ويربط **العقاد** فى حسم ووضوح تخلف الترجمة عن الأصل بتخلف المترجم عن الشاعر : « ان الشعر قيمـة انسانية وليس بقيمة لسانية ، لأنه وجـد عند كل قبيل ، وبين الناطقين بكل لسـان ، فاذا جاءت القصيدة من الشعر فهى جيدة فى كل لغة . واذا ترجمت القصيدة المطبوعة لم تفقد مزية من مزاياها الشعرية الا على فرض واحد ، وهو أن المترجم لا يساوى الناظم فى نفسـه وموسيقاه ، ولكنه اذا ساواه فى هذه القدرة لم تفقـد

القصيدة مزية من مزاياها المطبوعة أو المصنوعة ، كما نرى فى ترجمة **فتزجيرالد** لرباعيات الخيام (١٠) » .

وهكذا جرى التسليم بمبدأ ترجمة الشعر ، وتتابعت الترجمات منذ أواخر القرن الماضى . ورأى نفر من المترجمين وجوب ترجمة الشعر فى شعر عربى ملتزم بالأوزان التقليدية . وساعد على شيوع هذا الرأى أن الترجمات الأولى للأعمال الشعرية الأجنبية مضت فى نفس الاتجاه . حتى كاد يستقر فى الأذهان أن الترجمة المثلى للشعر لا تكون الا شعرا . وكان **سليمان البستانى** فى الياذة هوميروس ، **ومحمد عثمان جلال** فى حكايات لا فونتين ، **ووديع البستانى** فى رباعيات الخيام — هم الرواد الحقيقيين للترجمات المنظومة . فقد أثر البستانى أن يترجم الالياذة شعرا عربيا كاملا ، ايمانا منه بأن الشعر اذا ترجم نثرا ذهب رونقه . وقد أشار فى مقدمة الترجمة الى العوامل التى صرفت العرب عن ترجمتها فى عصور الترجمة الأولى (١١) .

ويذكر الأستاذ محمد عبد الغنى حسن (١٣) أن الالياذة « لو كانت قد رزقت خليفة عربيا استطاب ذوقها وعرضت عليه أحداثها فاستحسنها — لما تردد فى أن يكلف أحد النقلة فى مملكته أو بلاطه نقلها الى العربية فى أى ثوب ، على أن تجدد الأجيال المتعاقبة نفسها ذلك الثوب اذا لم يكن ملائما » . ونحن نرى دليلا على صدق هذه الملاحظة ، من أن العربية عرفت الشاهنامة الفارسية — قرينة الالياذة فى الشهرة — فى أقدم ترجمة لها الى لغة أجنبية قام بها فى دمشق **الفتح بن على البندارى** الاصفهانى الأصل للملك المعظم عيسى بن الملك العادل أبى بكر بن أيوب ، وانتهى منها سنة ٦٢١ هـ . وقد طبعت هذه الترجمة فى القاهرة بتحقيق الدكتور عبد الوهاب عزام سنة ١٩٣٢ .

وفى الاتجاه المقابل يوجد الرأى الذى يفضل اختيار النثر فى ترجمة الشعر ، باعتباره الأسلوب الأفضل لاخراج العمل صورة كاملة للأصل

المنقول لما فى الشعر من قيود يتطلب الحفاظ عليها الانحراف عن الأصل فى كثير من الأحيان • فاذا أخذنا عمل **البستانى** كمثال للترجمة الشعرية وجدنا أنها برغم الجهد العظيم الذى بذل فيها — لم تنجح قط فى تقريب هذا الأثر اليونانى الخالد الى القارىء العربى ، وظلت أقرب الى العمل الأكاديمى الذى تنحصر أهميته فى أنه يمثل معلما من معالم الحياة الأدبية • ولولا مقدمتها الحافلة التى عرضت فى فترة مبكرة لكثير من قضايا الأدب والنقد — ربما لم يحس جمهور القراء العرب بوجود هذه الأحد عشر ألف بيت من الشعر التى سماها **طه حسين** نظما (١٣) • وقد نعى عليها بصفة خاصة تكدس الأسماء الغريبة للآلهة والأبطال فيها وسوء موقعها فى النظم العربى • وعلى العكس من ذلك نجد أن الترجمة النثرية الملخصة التى قام بها فيما بعد الأستاذ **درينى خشبة** هى التى قربت الملحمة الأجنبية للذوق العربى ، وأوجزت للقارىء أنحاءها الشاسعة ، وأعانته على الالمام بها وتذوق ما بها من خيال ، وجمال شعرى • ودون ترجمة درينى فى أناقة التعبير ، وان كانت أبعد منها فى الهدف تلك التى قامت بها فى الشام السيدة عنبرة الخالدى ، وقدم لها طه حسين • وهى من ذلك النوع الذى يطلقون عليه فى الغرب Vulgarisation ، وتهدف الى تبسيط الملحمة وتوصيلها الى أوسع جمهور من الناس ، ممن هم دون طبقة المثقفين • ومثال آخر يقدمه لنا **مطران** فى ترجماته لبعض آثار شكسبير الشعرية ، لم يشأ أن ينهج فيها نهج البستانى ، وان كان بالتأكيد أشعر منه • فقد دفعه فيما نحسب احساسه بالقيود التى يمكن أن يفرضها الوزن الشعرى على المعانى وظلالها الى أن يترجم هذه الآثار نثرا ، ايمانا منه بأن النثر هو الأنسب والأسلم لتأدية أسلوب فى دقة أسلوب الشاعر الانجليزى الكبير • واذا كانت ترجمته النثرية لرواية « تاجر البندقية » لم تسلم من

مزالق الحشو والزيادة والحذف والنقص ـ كما أوضح ذلك ميخائيل نعيمة ـ فمن المؤكد أن المآخذ كانت ستتضاعف مع التزامات الشعر وقيوده لو أنه آثر اللجوء الى الترجمة الشعرية • ثم كانت محاولة الأستاذ **محمد فريد أبى حديد** نقل ما كبث الى العربية فى شعر مرسل أكثر نجاحا على طريق الترجمة التى « تتقمص » روح المؤلف • فهى بوضعها فى قالب الشعر اقتربت من رأى القائلين بالترجمة شعرا ، وبتجنبها الشعر العمودى وافقت هوى دعاة الترجمة نثرا حرا لا يعيق حركة النص الأصلى ولا يجور على المعانى وظلالها • وقد صرح فى مقدمتها بضرورة نقل روائع الأدب الأجنبى فى صورة صحيحة ينعكس فيها الأثر الأدبى الذى أبدعه شكسبير فى انتاج فنى جدير بأن يعد اضافة للأدب العربى » (١٤) •

وكانت العربية بعد ذلك على موعد مع أثر شرقى خالد هو **«رباعيات الخيام»** التى قدمت فى عديد من الترجمات • وقد بدأ وديع البستانى بتعريبها شعرا ، ثم تعاورها من بعده ثمانية مترجمين من الشعراء ، ثم ثلاثة ناثرين (١٥) • وربما أدى النجاح الذى حققته الرباعيات فى ترجماتها الشعرية ، الى شيوع ما يشبه الظاهرة فى أعمال جيل الرواد الناقلين عن الأدب الفارسى • فقد آثر الدكتور عبد الوهاب عزام والدكتور ابراهيم الشواربى أن يصطنعا الأسلوب الشعرى فى ترجمتيهما لرسالة المشرق لمحمد اقبال و « أغانى شيراز » لحافظ الشيرازى • ولا شك أن غير العارف بالأصل الفارسى سيجد فى الترجمة الشعرية للأستاذين الجليلين ما يشوقه ويمتعه ؛ ولكن الذى يقارن الأصل بالترجمة سيدرك كم باعدت بينهما الضرورات الشعرية ، وخاصة لدى أستاذين لا يعيبهما اطلاقا أنهما ليسا شاعرين متمكنين • وهذا بالطبع يقودنا الى افتراض أن شاعرا كاملا سيكون أكثر توفيقا فى مجال الترجمة الشعرية من غيره ، مع الاعتراف بالأثر السالب للقيود الشعرية على دقة الترجمة فى كل الظروف •

واذا تركنا مترجمى الأعمال الأدبية الكاملة الى مترجمى المختارات من قصائد ومقطوعات برز لنا فى طليعة هؤلاء **جماعة الديوان** التى اتجهت بذوقها وثقافتها نحـو المناهل الانجليزية • وتحتاج جهود رجالها الثلاثة **شكرى والعقاد والمـازنى** الى دراسـة كاملة مقارنة ، تتجـاوز دائرة العموميات الجوفاء الى تقييم مـدى التوفيق الذى أصابوه فى محاولاتهم ، ومنهجهم فى الانتخاب وفهمهم لخصائص الشعر التى ينبغى الاحتفاظ بها فى الترجمـة ، والأوزان التى اختاروها لنقل مترجماتهم • وفى اطار تأثرهم الواضح بجماعة الديوان نشط **شعراء أبولو** فى نقل نمـاذج من الشـعر الأجنبى الحديث متنوعة المصـادر ، وشهدت فترة ما بين الحربين ازدهارا ملحـوظا فى النقـل عن الأدبين الانجليزى والفرنسى • وحظيت روائع الرومانسية باهتمام خاص • فثلاثة من الشعراء يتعاقبون على ترجمة بحيرة لامرتين ، هم على محمود طه ، ونقولا فياض ، وابراهيم ناجى ، ولكن ترجمة الزيات النثرية لها فى رأى طائفة من النقاد — تتفوق على مثيلاتها الشعرية •

ومن الترجمات الشعرية ما بنشر بصحبة أصلها الأجنبى ، مما يعكس رغبة لدى أصحابها فى اتاحة الفرصـة للقارىء لمقابلة الأصل بالترجمـة والتأكد من دقة أعمالهم ، ولا يمكن اغفال الجانب التعليمى أيضا فى هـذا النوع من الترجمة الثنائية (bilingue) • وقد أثنى العقاد على ترجمة « أحزان المسـاء » للشاعر الانجليزى روبرت بروك ١٩١٥ م ، التى كتبها شعرا مصحوبا بالأصل — الشـاعر **كمال الدين الحناوى** ، وأشاد بقدرة المترجم على « نقل الشعر بشىء من التصرف فى معانيه الجوهرية وتعويض الظلال الخفية بالاشباع والاطناب عند صعوبة التوافق بين تعبيرات العربية وتعبيرات روبرت بروك الانجليزية ، وهو مشهور بالخفى من الوحى (١٦) » •

وفى نفس الاتجاه ، قد يجمع بعض المترجمين بين ترجمتين شعرية ونثرية للنص ، كأنما يهدفون بذلك الى بث روح المقارنة بين الترجمتين ، والوقوف على ما بينهما من فروق • ولا شك أن استعراض النماذج الناجحة للترجمات يؤكد تفوق النثر على الشعر فى الوفاء بمتطلبات النقل الأمين من

لغة الى لغة • ويدل على أن الشعر فى الترجمة ينحدر بسهولة الى مستوى النظم ، الذى يلجأ الى اثقال النص بشتى أشكال الحشو والزيادة ، والخلط أحيانا بين البحور ، وتجزئة اللوحات التصويرية • وقد مضى الزمن الذى كانت التفرقة فيه بين الشعر والنثر تتم على أساس الشكل الخارجى ، وعلى أن شاعراً جيداً هو صانع جيد للأبيات • ولكننا عندما نجد فى فقرة واحدة من نثر **الرافعى** أحيانا أكثر مما نجد فى كل عمرية **حافظ** أو فى كل تاريخ دول العرب **لشوقى** — فاننا مضطرون الى التسليم بوجود النثر الذى يحوى من الروح الشعرى ، أحيانا ، ما لا يحويه الشعر ذو التأليفات الموزونه من المقاطع والأصوات والايقاعات •

وبالاضافة الى الدلالة القوية التى تعنيها الترجمات النثرية المتفوقة للإلياذة والكوميديا والشاهنامة والمثنوى وغيرها — نستطيع أن نقدم **مثالا تطبيقيا** نقابل فيه بين الترجمة الشعرية والأصل • وستبين لنا هذه المقابلة أن ترجمة نثرية للنص تتصف بالدقة والوجازة والوضوح ربما فاقت ترجمة شعرية فيها الى جانب الموسيقى وجمال الايقاع قدر غير قليل من الحشو والفضول والابهام •

الترجمة الشعرية **لعلى محمود طه** الشاعر المشهود له بالغنائية والأداء الموسيقى • والنص هو « بيت الراعى La Maison du Berger » للشاعر الفرنسى الفريد دى فينى يقع فى ثلاثمائة وستة وثلاثين بيتا ، على شكل مقاطع سباعية الأبيات ، فتكون جملتها ثمانية وأربعين مقطعا (١٧) • ترجم الشاعر العربى منها المقاطع الثمانية الأولى شعرا ، وصرح فى سبب اختياره لها أنها المقاطع التى تتفق مع عنوان القصيدة ، وأنها « ذات موضوع طريف حافل يتكلم فيه الشاعر عن القلب

والروح والجسـد وشفاء النفس الشاعرة بهـذا العالم الجـارح ومدنيته الجافية القاسية (١٨) » .

١ — اذا كان قلبك وهو يئن تحت ثقل حياتنا
يجر نفسـه ويحاول الخلاص مثل نسر جريح
وهو يحمل مثل قلبى على جناحه المسترق
عالمـا بأكمله قاتلا يسحق فى برود
واذا كان لا يخفق الا وهو يدمى من جرحـه الخالد
واذا لم يعد يبصر الحب نجمه الوفى
يضىء لـه وحده الأفق الغائم

الترجمة الشعرية :

ان يكن قلبـك الشجـى المعنـى
أرهقتـه حياتنـا أعبـاء
مثل نسر دامـى الجناحـين مضنى
مستميتا يصـارع الاعيـاء
حامـلا فـوق مسـترق جنـاحاً
مثل قلبى مـن بؤس هـذى الحيـاة
عالمـا قاتـلا سـحيق النواحـى
بارد الجـو حـالك الظلمـات
رازحـا فى عـذابه يتلـوى
مثقـلا مـن فـوادح الأعبـاء
كلمـا ضـج تحتهـن تنـزى
جرحـه الخالـد السخين الدمـاء

أو يكن بات لا يرى الحب هـذا الـ
كـوكب الهادى الصـدوق الوفيـا

مـن لـه وحـده ويجلـو
الكـون فى ناظريـه أفقاوضيـا

الخطاب فى الأبيات الى المرأة التى يعنيها ، والتى سيدعوها فى نهاية المقاطع الثلاثة الأولى الى الفرار من المدائن الى حضن الطبيعة ، ممثلا فى « بيت الراعى » المتحرك على عجلتين ، والذى ينقله صاحبه تبعا لمنازل الغيث والكلأ :

والأبيات فى النص الأصلى تعرض صـورة لعالم قدرى قاس يسحق فى برود وبلا انفعال ، ولكن الترجمـة الشعرية تتحدث عن عالم سحيق النواحى ، بارد الجـو ، حالك الظلمات : فهى تنقل « البرودة » المعنوية الى برودة الجـو ، وما دامت هناك برودة ، فلتنضم اليها الظلمة الحالكة ، لتتكامل عناصر الصـورة التقليدية ! والتعبير فى الأصل يقرن خفوق القلب بالتنزى والادماء ، ففى كل خفقة قلب دفقة دماء ، مما يوحى بأن الحياة والألم مقترنان ، ولكن الترجمـة تهمل هـذا المعنى الدقيق ، وتلجأ الى المرادف والمكرر لتكملة البيت : فالقلب الذى يئن يصبح الشجى المعنى ، والجرح الخالـد يصبح جرحه الخالد السخين الدماء والنجم الوفى يتحول الى النجم الصدوق الوفى .

واذا كانت الترجمة الشعرية قد نقلت بأمانة صـورة النسر الجريح الذى يتحامل على نفسه فى ألم وكبرياء — فانها لم تسجل مثل هذا النجاح فى نقل صورة السجين المحكوم عليه بالعمل على ظهر سفينة ، يشـارك رفاقه السجناء مهمة تسييرها بالمجاديف :

٢ — واذا كانت نفسك تضطرب فى سلاسلها كنفسى
وقد ملت طعام سجنها من كريات الخبز المرّ .

فوق سفينتها مكرهة فتركت المجداف يسقط
وانحنت بوجهها الشاحب على المـــاء تبكى
وبينا هى تبحث بين الأمواج عن طريق مجهول
اذ بها ترى وهى تنتفض من البكاء — على منكبها العارى
الحرف الذى كتبه المجتمع بالحديد (المحمى) •

الترجمة الشعرية :

أو تكن روحـــك السجينة عـــافت
ذلك الخبز فى الحيـــاة طـــلابا

هـــو زاد الأســـير فى القيد باتت
نفســـه من موارد الحتف قابا (١٩)

يتلقـــاه مكرهـــــا بيديـــه
ملقيـــا مـــن يمينـــه المجدافـــا

وهـــو يحنى للبحـــر شـــاحب وجـــه
بينمـــا يندب الحيـــاة اعتســـافا

وهـــو بينـــا يقتاف فى الهـــدار
منفـــذا بين موجـــــه للفرار

اذ يرى فـــوق منكب منـــه عـــار
وصمـــة الـــذل صـــورت بالنـــار

فقد حذفت الترجمة الشعرية كلمة السفينة galère ، وهى أساسية فى رسم الصـــورة ، لأنها — كما أشرنا — مستمدة من العمل بالتجـــديف على سفن الدولة للحرب أو التجارة ، يسخر للقيام به عادة الأرقاء والمذنبون المحكوم عليهم • والسجين المسخر يعاف طعامه الذى يلقى اليه فى ازدراء على شكل كريات من الخبز غير الناضج ، وهو فى محنته يبكى وينحنى على

المـاء كأنمـا يبحث عن طريق الخلاص بين الأمواج ، ولكنه لا يلمح فى مرآة المـاء الا انعكاس ميم الرق على كتفه العارى : والشاعر يسميه فى ابهـام مـوح : « الحـرف الاجتمـاعى مكتوبا بالحـديد » • وفيـه الاشـارة الى قسوة المجتمع ومسئوليته فى نفس الوقت • ولـكن الترجمة تغفل الاشارة الى المجتمع ، وتزيل الخفاء الموحى فى العبارة ، وتصرح : « وصمة الذل صورت بالنار » • وفى المقابل تختفى من الترجمـة بعض الكلمات المحددة ذات الصبغة الواقعية ، لتحل محلها كلمات عامة خالية من الايحاء : « كريات الخبز المر » تصبح « ذلك الخبز » وفكرة اضطراب الأسير فى السلاسل يحل محلها فكرة الاشراف على الموت : باتت نفسـه من موارد الحتف قابا » •

٣ — واذا كان جسدك المضطرم بالعواطف الغامضة
يضطرب للنظرات تصيبه فيخجل ويتحير
واذا كان يبحث لجماله عن مكان قصى
يحجبه فيه جيدا عن عين الفضولى الغريب
واذا كانت شفتاك تجفان على سم الكذب
واذا كانت جبهتك الجميلة تحمر فى خفر لأنه مر فى خيالك
صورة لمجهول ذى عهر يراك ويسمعك

الترجمة الشعرية :

أو يكن جسمـك الحيـى عرتـه
هزة مـن عـواطف كامنـات
بعـد ما مل عالمـا أرهقتـه
فى حمـاه جـوارح النظرات
باحثـا فى قصى تلك الحـزون
ليـدارى جمالـه الفتـانـا

عن مكان مـن العيـون مصـون
فيـه يحمى جلالـه أن يهانـا
أو تكن منـك عـافت الشفتـان
كـاذب القـول تستقيـه سماما
أو يكن قـد تـورد الخـدان
خجـلا مـن رؤى ملئن أثامـا

فى هـذا المقطع تقترب الترجمة بوضوح من الأصل ، ولعل السبب أن الشـاعر يتحدث هنا عن معنى انسانى عام ، يمكن أن تتلاقى الأذواق فى التعبير عنه ، ويسعف فى تناوله المعجم التقليدى لدى المترجم • ومـع ذلك لا نعدم أن نجد أمثلة للجوء الترجمة للتعميم بدل التحديد والتشخيص ، فهى تتحدث عن صون جلال الجمال من المهانة ، بدل « حفظ الجمال عن عين الفضولى والغريب » والنص يتحدث عن « تورد الجبهة خجلا لمجرد أن مر على الخاطر صـورة لمجهول غير ذى طهر » ، بينمـا تذكر الترجمـة « تورد الخدين خجلاً من رؤى ملئن أثاما » •

٤ — فارحلى بشجاعة واتركى المدائن كلها
ولا تغبرى بعد اليوم قدميك بتراب طرقاتها
ومن فوق قمة أفكارنا انظرى الى المدن المسترقة
كأنها صخور الرق الانسانى القاتلة
فالغابات الواسعة والحقول مراتع فسيحـة
حرة كالبحر الذى يحيط بالجزر المعتمـة
امشى بين الحقول وزهرة فى يدك

الترجمة الشعرية :

فاهجرى المـدن وارحلى لا يسمك
ذل عيـش فيهن غـيـر طليـق
ارحـلى الآن لا ينـل قدميـك
دنس مـن غبـار هـذا الطريق (٣٠)
أشرقى مـن سمـاء فكرك حينـا
وانظريهـا فى ذلـة واسـار
نصبـت للخـلائق المرهقينـا
كصخـور قـدت من الأقـدار
وانظـرى للحقـول والغابـات
حـرة طلقـة كهـذا البحـر
حـول تلك الجـزائر المعتمـات
ولتكن فى يديـك طاقـة زهـر

ومرة أخرى لم توفق الترجمة الشعرية — برغم جودة الصياغة — فى نقل أبعاد الصورة التى يقترح الشـاعر على صديقته أن تتأملها من عـل للمـدن الذليلة انها صـورة الصخور التى حـكم على الأسـارى أن يقطعوها ويحملوهـا ، فهى بهذا المعنى قدرهم القاتل ، الذى يشهـد مصارعهم • وفى نهاية المقطع تصرف يسير ولكنه لا يخلو من دلالة : النص يتحدث عن « زهرة فى يدك » بها يتم جمال الصورة وجلالها ، ولكن الترجمة تؤثر « طاقة زهر فى يديك » أثارة من تراث يرى المبالغة مستحبة فى الشعر !

٥ — الطبيعة تنتظرك فى صمت متبتل :
العشب يرفع الى قدميك سحبه عند المسـاء
وزفرة وداع الشمس للأرض

تهز الزنابق الجميلة كأنها المباخر
والغابة تحجب أعمدتها البعيدة
والجبل يحتجب ، وعلى الأمواج الشاحبة
مد الصفصاف مهوده ذات الطهر والنقاء .

الترجمة الشعرية :

تجـدين الطبيعـــة الآن منـــك
في انتظــار رهيبـــة الإصـغاء

والثرى مرســـلا عـلى قدميـك
مـن تعاشيبـه سحـــاب المســاء

واذا الأرض مـــن غروب الشمس
رنحتهـــا تنهـــدات الـــــوداع

واذا هـــذه الزنـــابق تمســـى
وهى تهتـــز بلأريـــج المضـــاع

واختفى في فضـائه الجبـــل النـــا
ئى ومـدت معـــابد الصفصـاف

ناصـــلات الألـــوان في صفحة المـا
ء غصـــونا نقيـــة الأفـــواف

قد يبدو التصرف في ترجمة هـذا المقطع غير ذى خطر ، ولكنه في رأينا يمس بعض الدقائق التى حرص عليها النص الفرنسى . فالصـورة هنا كلية تقدم الطبيعة في شكل المعبد الكبير الذى تضوع منـه رائحـة الصمت والطهر والبخور : فالعشب يقدم الى قدمى صاحبة الشاعر ، عند حلول المســاء ، بساطه الندى في لون السحاب ، وزفرة الشمس تهز الزنابق كأنها « المباخر » يملأ أريجها المكان ، وأشجار الغابة التى تشبه الأعمدة

تبدو باهتة من بعيد ، بينما يبسط الصفصاف فروعه الممتدة على صفحة الماء ، كأنها المهود التى لم تمسها الجسوم — فهى تحتفظ بنقائها وطهرها . وقد حذفت الترجمة تشبيه زهرات السوسن بالمباخر ، وهو عنصر أساسى فى تكملة عناصر الصورة .

٦ — والشفق الحبيب ينام فى الوادى

على عشب الزمرد وذهب الحشائش

تحت أعواد القصب الحيية حول النبع المنعزل

وتحت الغاب الحالم الذى يضطرب للأفق

ويهتز وهو يختفى بين العناقيد البرية

ويلقى معطفه الأشهب على ضفاف الشطآن

مواربا (باب) السجن لزهرات الليل

الترجمة الشعرية :

وتهادى هنالك الشفق العا
نى ليلقى وساده فى الوادى

فوق عشب من الزمرد فتا
ن وعشب مذهب الأبراد (٣١)

تحت هذى الجذوع مستحيات
حيث هذا النبع الفريد النائى

بين هذى الخمائل الحالمات
وهى تهتز رعدة فى الفضاء

حيث يسرى مستخفيا فى حجبه
لائذا بالكروم مثل الظل

ملقيـــا فى الفـــدير شـــاهب ثوبه
فاتحـــا فى المســـاء سجن الليل

وهنا أيضا تنجح الترجمة فى الاقتراب بشـــدة من الأصل ، وربمـــا رجع ذلك فى جزء منه الى طرافة الصـــورة التى رسمها النص للشفق ، مما ساعد على تتبعها فى دقة واهتمام ، فالشفق ينام فى الوادى متواســـد العشب فى لون الزمرد والحشائش فى لون الذهب وتحت أعواد الغـــاب النابتة فى بنع المـــاء المنعزل • ولكن الترجمة مع ذلك تستبدل « هـــذى الجذوع » بـ — « أعواد الغاب » ، وتلقى فى الغدير بالثوب ، لا عـــلى ضفاف الشطآن كما يقول النص ، وتحذف « زهرات الليل » السجينة ، والمراد بها النجـــوم •

٧ — هناك على جبلى شجرة كثة من أشجار الخلنج
حيث تجـــد خطا الصياد صعوبة فى التوغل
ترفع رأسها فى شموخ فوق جباهنا
وهى تحمى فى الليل الراعى والغريب
تعالى أخبىء فيها الحب وخطيئتك المقدســـة
واذا كان العشب يهتز فى اضطراب أو ليس عاليا بما فيه الكفاية
فانى أســـوق اليك هناك بيت الراعى

الترجمة الشعرية :

فـــوق طـــودى نبت كثيف تحـــامى
خطـــوات الصيـــاد عنـــد الدبيب
عاليـــا عن جباهنـــا يتســـامى
وهـــو مثوى الراعى ومأوى الغريب

فتعالى هنا نجدد ذماما
ونخبىء خطيئة وغراما
قدست من خطيئة لا أثاما
قد دفعنا لفعلها الهاما
واذا كان ذلك العشب خفضا
وهو يهتز هزة المرتاع
فتعالى انى أدحرج أرضا
لك تحت الظلام بيت الراعى

وهناك كذلك يترجم كلمة شجرة الخلنج ، اسم لنوع محدد من الأشجار بالنبت الكثيف ، وتفرض القافية فى البيتين الأخيرين نوعا من الايجاز المخل « اذا كان ذلك العشب خفضا » يريد اذا لم يكن مرتفعا يكفى لأن يسترك !

٨ — يسير فى هدوء بعجلاته الأربع
ولا يجاوز علو سقفه جبهتك وعينيك
لون المرجان ولون خديك
يصبغان العربة الليلية ومحاور عجلاتها الصامتة
معطرة المدخل ، والمضجع فيها فسيح معتم
هناك بين الزهور ، وفى الظلال
سنجد لشعورنا مخدعا هادئا لشعورنا المتشابكة

الترجمة الشعرية :

هو بيت يسرى على عجلات
سمت عينيك سقفه المزدان

عاطر البـــاب معتـــم الرحبــــات
مثـل خــديك لونــه المرجـــان

فيــه ظل وفيـــه زهر نضـــير
بينهـــا خلــوة لنـــا وتدان

مخــدع صـــامت الفراش وثـــير
يلتقى فيــه شعرنا فى حنان (٣٢)

ونصل الآن الى نهاية الجزء الذى اختاره الشاعر **على محمود طــه** للترجمـــة ، ويعد فى الواقع المقدمة « لبيت الراعى » أكمل أعمال الفريد **دى فينى** • وقد انطلق فيها بعد هذه المقاطع الثمانية الى آفاق شتى من الحديث عن الحوار الأصم مع القدر والدعوة الى مواجهته بالحب والتضامن الانسانى ، وجناية الحضارة المـادية على المعانى الانسانية ، وصلاحية الشعر لتناول مشكلات الحضارة ، وامتهان الشاعر لرسالته بدخوله معترك السياسة والخطابة ••• ويعد المقطع الأخير من هذه المطولة فى رأى النقاد — من أجمل ما فى الفرنسية ايقاعا وانسجاما • ومع الملاحظات التى أبديناها على الترجمة التى قام بها واحـــد من أكفأ شعرائنا الغنائيين — لا مفر من الاعتراف بأنها نموذج جيد للتوفيق بين أمانة النقل والتعريب ، خاصـــة وأن العبارات فى النص كما قال المترجم تحتمل الكثير من التأويل ، والأخيلة متشعبة يذهب فيها الفكر بعيدا (٣٣) • والذى نخلص اليه فى النهاية هو :

أن المعنى فى الشعر ليس معنى نثريا حرفيا يمكن الاحاطة به عن طريق قراءة سطحية تقوم بها العين وحدها ، وانمـــا هـــو الأثر الكلى للكلمات مجتمعة ، بالنظام الذى رتبت به — على الأذن والعقل والعواطف ، بكل أصواتها وايقاعاتها وعلاقاتها ونغماتها •

وأنه من حيث المبدأ لا يمكن التعبير عن المعنى فى الشعر الحقيقى الا بكلماته نفسها ، ولا يمكن تغيير الكلمات بدون تغيير المعنى •

ومع ذلك لابد من التسليم بحقيقة التواصل بين الآداب واللغات عن طريق الترجمة ، ولا مفر للشعر من الخضـــوع لقانونها .

ولكن ترجمة الشعر لن تكون فى الحقيقة اعادة وضع للمعنى القديم فى ثوب جديد ، بل انها نتاج جديد ، شىء ما يشبه القصيدة ، أشبه بهـــا فى المعنى منه فى الشكل (٣٤) ، وبمقدار اقترابه منها يكون مبلغ الترجمـــة من الدقة والأمانة .

وتتفاوت درجات هذا الاقتراب بحسب كفاية المترجم وتعاطفه مـــع العمل المترجم ، وتوزعه بين الشعور بذاتيته وبين الخضوع للنص ، أعم من أن تكون ترجمته فى أسلوب شعرى أو نثرى .

ليست الترجمة الشعرية بالضرورة أليق بترجمة الشعر ، وليس معنى هذا الدعوة الى نبذها ؛ ونرى أن يقتصر دورها على استلهام النص الأجنبى واستهدائه من بعيد ، لا ترجمته عن قرب ، لأن هناك نوعا من التناقض المنطقى بين الشعر فى ذاتيته والترجمة فى موضوعيتها .

ثم انه لا جدال فى قيمة الترجمة الشعرية المصحوبة بالأصل ، فهما — اذ يكمل أحدهمـــا الآخر — يقدمان الفرصة الكاملـــة للمقارنة والمعرفة وتذوق النص .

واذا كانت الترجمة النثرية تقدم لأمانتها ودقتها ضمانات أكثر — فانها لا يمكن أن تقدم البديل المطلق للأصل أو ترجمته الشعرية ، فالأدب فى حاجة الى اجتماع الترجمتين للآثار الفريدة فى الآداب الأخرى ، بل الى تعدد الترجمات أحيانا للأثر الواحـــد .

المراجـــع

(١) أمينة رشيد : الأدب المقارن والدراسات المعاصرة لنظرية الأدب ، فصول ٣/٣ يونية ١٩٨٣ ص ٥٦ .

(٢) George Mounin, Les problèmes theoriques de la traduction. Gallimard 1963.
المشكلات النظرية للترجمة

(٣) Colloque sur la Trduction Poétique, Gallimard. Paris 1978.
ندوة عن الترجمة الشعرية

(٤) مقدمة كتاب الحيوان .

(٥) عبد الغفار مكاوى : ثورة الشعر الحديث من بودلير الى العصر الحاضر ، الهيئة العامة للكتاب — القاهرة ١٩٧٢ ص ١٣ .

(٦) Cl. Pichois et A. M. Rousseau. La Littérature Comparée, p. 163 Paris 1967.
الأدب المقارن

(٧) مقدمة الحيوان .

(٨) مجلة قافلة الزيت — اغسطس ١٩٦٤ ، نقلا عن محمد عبد الغنى حسن (فن الترجمة) — الدار المصرية للتأليف والترجمة — القاهرة ١٩٦٦ — وفكرة تقمص روح المؤلف وفكره واحساسه ترجع الى وصف شوبنهور للترجمة بأنها نوع من تناسخ الأرواح — انظر ثورة الشعر ص ٢٤ .

(٩) عبد الحميد يونس : فن ترجمـة الشعر — مجلـة الرسـالة ٢١ ينـاير ١٩٦٥ .

(١٠) مجلة الكتاب — أكتوبر ١٩٤٧ .

(١٢) فن الترجمة ص ١٠٨ .

(١٣) من مقدمته لترجمة السيدة عنبرة الخالدى للالياذة ، عن المصدر السـابق ص ١١٦ .

(١٤) انظر تعليق محمد عبد الغنى حسن على الترجمة : مجلة « بريد المطبوعات الحديثة » أبريل ١٩٥٩ .

(١٥) الشعراء هم : محمد السباعى ، السيد محمد الهاشمى ، جميل صدقى الزهاوى ، عبد الحق فاضل ، أحمد زكى أبو شادى ، احمد رامى ، احمد الصافى النجفى ، ابراهيم العريض ، والناثرون احمد حامد الصراف ، توفيق مفرج ، أبو النصر مبشر الطرازى — انظر للاخير كشف اللثام عن رباعيات الخيام — دار الكاتب العربى — القاهرة ص ٩٤ — ٩٧ .

(١٦) فن الترجمة ص ٢١ ، وانظر من الترجمات الحديثة : روائع من الشعر الانجليزى ، ترجمة وتقديم زاخر غبريال . الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٩ .

(١٧) انظر ديوانه .

Alfred de Vigny. Poèmes, éd. U.G.E, Paris 1966 p. 213.

(١٨) على محمود طه : أرواح شاردة ، مكتبة عيسى البابى الحلبى ص ٦٨

(١٩) المصدر السابق ص ٦٩ .

(٢٠) المصدر نفسه ص ٧٠ .

(٢١) المصدر نفسه ص ٧١ .

(٢٢) المصدر نفسه ص ٧٢ .

(٢٣) المصدر نفسه ص ٦٨ .

(٢٤) عالم الشعر C. Sansom. The World of Poetry ed., Phonix House, London 1959 p. 198.

محتوى الجزء الأول
مـن
« دراسات عربية واســلامية »

فهرس الجــزء الثــانى

رقم الايداع ١٩٢٩ لسنة ١٩٨٤

مطابع سجل العرب